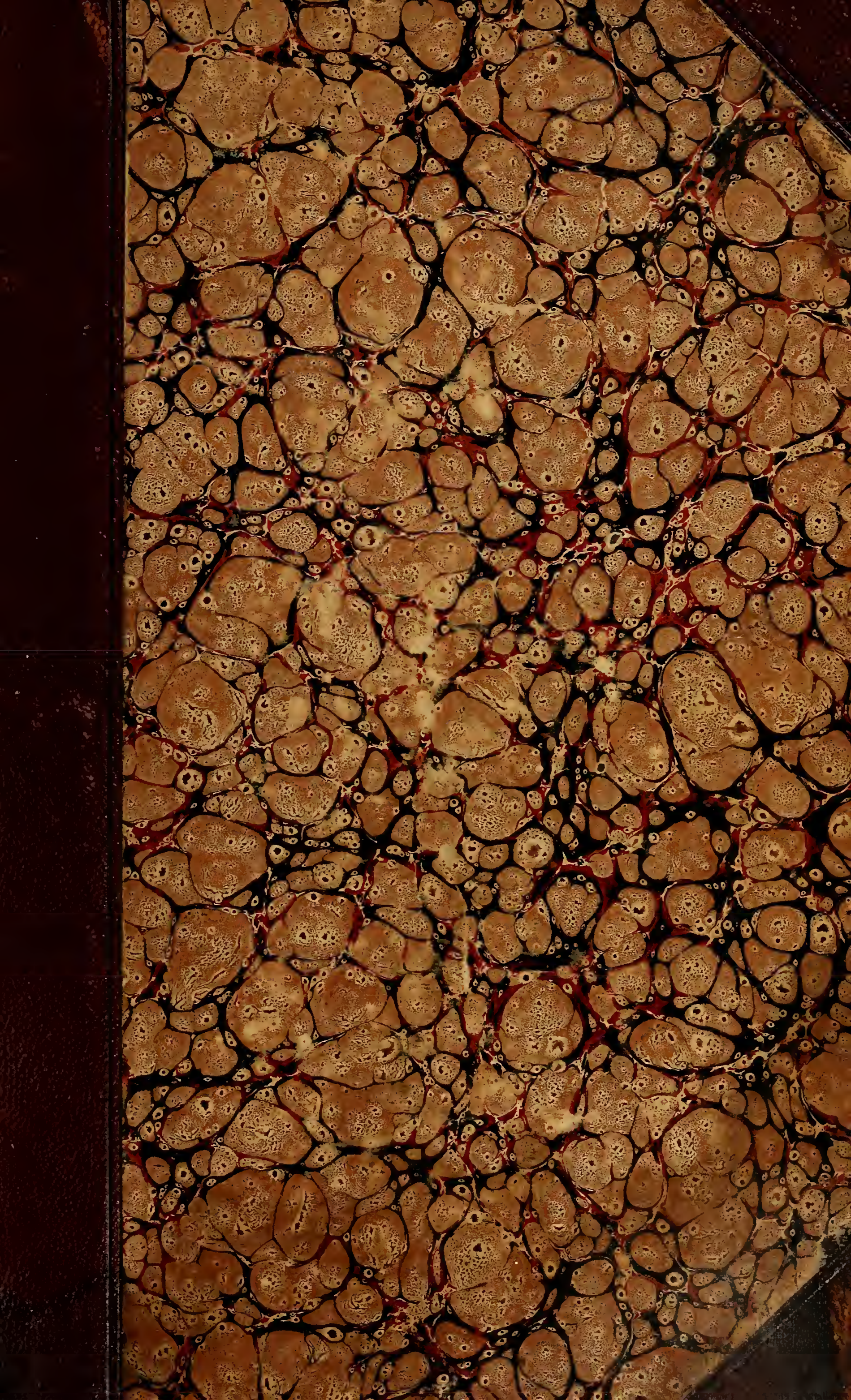


LA

MORALE DE L'ÉVANGILE

COMPARÉE

AUX DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

Tous les exemplaires non revêtus de la signature ci-dessous sont réputés contrefaits.

Aug. Haton.

Paris. — Imprimerie de Gustave GRATIOT, rue Mazarine, 30.

LA
MORALE DE L'ÉVANGILE

COMPARÉE

AUX DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

LEÇONS FAITES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE, EN SORBONNE,

POUR SERVIR D'INTRODUCTION

AU COURS DE THÉOLOGIE MORALE,

PAR

M. L. BAUTAIN,

VICAIRE-GÉNÉRAL ET PROMOTEUR DU DIOCÈSE DE PARIS.

PARIS

AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

50, RUE DU BAC.

—

1855

AVANT-PROPOS

Ces pages sont la reproduction des leçons que nous avons faites à la Sorbonne en 1854.

Nous ne dirons pas qu'en les publiant nous avons cédé aux instances de nos amis. Nous avons fait mieux ; nous avons écouté la parole de l'illustre prélat qui nous avait prié de nous charger de ce cours et qui nous a donné mission pour le faire. Il a jugé que ce qui avait été bon à entendre pouvait aussi être bon à lire.

D'ailleurs, si grand que soit un auditoire, on ne s'adresse jamais qu'à quelques centaines d'hommes, et par l'impression on parle à une multitude sans nombre, si on a le bonheur de se faire lire.

Nous avons espéré ce bonheur, puisque nous avions eu celui de nous faire écouter. Le succès des leçons, qui a dépassé notre attente, nous a semblé promettre le succès du livre, et c'est pourquoi nons avons consenti à le publier.

Ceux qui nous ont fait l'honneur de suivre ce cours reconnaîtront certainement ce qu'ils ont entendu, bien qu'il y ait des changements assez notables dans la manière d'exposer et dans le style. Ces changements ne viennent point du sujet ni de notre volonté, mais de la position autre où l'on se trouve en parlant et en écrivant.

On ne parle point comme on écrit, et on n'écrit point comme on parle. Tous ceux qui sont capables de parler et d'écrire le savent bien.

Parler, c'est improviser des phrases, un discours sur une suite de pensées préparées d'avance, ou qui s'enchaînent au moment même; car dire des phrases de mémoire, ce n'est pas parler, c'est réciter.

Or, cette manière de dire, ou d'exposer ses pensées, a ses avantages et ses inconvénients.

Ses avantages, c'est d'être plus vive, plus chaude, plus abondante, plus émouvante. Libre dans son allure, la parole improvisée s'insinue mieux dans l'esprit, dans l'âme de l'auditeur; elle se plie, s'accommode, se proportionne à l'état présent de ceux qui l'écoutent, et elle établit entre eux et l'orateur un rapport plus actuel et plus intime.

Ses inconvénients, c'est d'être diffuse, vague, incorrecte; c'est d'être souvent longue à se mettre en train, et pour ainsi dire à quitter le port, jusqu'à ce qu'une brise favorable vienne enfler sa voile et la pousser au large, et alors elle se balance, et flotte mollement sans avancer. C'est surtout de se répéter, ce qui n'est pas toujours un mal quand on enseigne, si l'on reproduit la même pensée en d'autres termes, qui ajoutent quelque chose à ce qui a été dit. Puis les digressions, les écarts inévitables, quand on est entraîné par le flot de la parole ou des idées; car, dans la position critique de celui qui parle d'abondance, et qui doit avant tout ne pas hésiter, et surtout ne pas rester court, quelque bien qu'il soit préparé, et même quand il tient ferme la chaîne de ses pensées, il y a cependant des moments d'entraînement où le fil du discours se perd, où quelque chose d'inattendu vient à traverser, à s'intercaler, et alors il se forme parfois des *hiatus*, des lacunes qu'il faut combler, ce qui amène du remplissage.

Nous n'avons pas le temps de dire ici tous les hasards, toutes les chances, tous les périls, et ainsi tous les inconvénients de la parole improvisée. Nous le ferons peut-être un jour ailleurs, en exposant aussi ses avantages.

Ce qui est certain, c'est que la plus excellente improvisation, et la plus fidèlement reproduite, n'est pas lisible, bien qu'on ait eu grand plaisir à l'entendre. Aux oreilles de l'auditeur, et par son apparition rapide et saisissante, le discours faisait de l'effet, à cause de l'action oratoire, et surtout par l'autorité ou la grâce du débit. Aux yeux du lecteur, qui n'est plus sous le charme, qui voit les idées dans des caractères morts, au lieu

de les entendre retentir en mots sonores et au milieu du prestige d'une voix harmonieuse, et qui de plus, en tenant le livre dans ses mains, a tout le temps de peser les idées et de mesurer les phrases, il y a souvent du vide, du vague, du décousu, de la diffusion, de l'incorrection.

Si cependant le plan du discours improvisé a été solidement construit et médité sérieusement, la trame subsiste et se fait voir au fond; les idées paraissent, mais l'expression en est comme ébauchée. C'est un dessin à gros traits qui a besoin d'une certaine distance et d'un peu d'illusion pour produire son effet.

Ces réflexions arrivent en passant, afin de faire comprendre le travail que nous avons dû faire pour rendre ces conférences lisibles.

Il fallait donner plus de fermeté à l'exposition des idées, et en même temps la finir dans le détail. Le style avait besoin d'être resserré, châtié, fortifié; il avait besoin de devenir style, au lieu d'être un langage courant.

C'est ce que nous avons tâché de faire, sans ôter cependant à ces discours la simplicité, la vivacité et l'entrain que l'improvisation a pu y mettre, et qui font le charme particulier de l'enseignement.

Bref, nous n'avons pas voulu faire un livre; nous avons seulement désiré, par une rédaction plus soignée de ces leçons et en les livrant à l'impression, agrandir pour ainsi dire notre auditoire, en faisant participer plus de monde aux vérités qui y ont été exposées.

Puissent nos lecteurs nous être aussi favorables que nos auditeurs! Nous avons fait tout ce qui nous a été possible pour mériter leur attention.

Chaque leçon, avant d'être faite, avait été sérieusement préparée. Les plans écrits, qui nous ont servi de texte, en font foi[1]. Nous avons toujours parlé sur une suite d'idées bien arrêtée, dont le discours improvisé a été le développement.

[1] Voir à la fin du volume.

Le discours a été exactement reproduit par un habile sténographe. Cette reproduction a été d'abord corrigée avec soin, puis ce texte corrigé a été écrit de nouveau tout entier; et enfin ce nouveau texte a encore été revu et souvent amendé, ce que nous disons, non pour faire valoir notre œuvre, encore bien imparfaite, mais pour montrer que nous y avons mis tout le soin possible et que nous n'avons ni parlé ni écrit à la légère : ce que du reste nos lecteurs sérieux verront bien.

Nous ne terminerons point cette préface sans remercier publiquement l'un de nos élèves et amis, M. l'abbé Maricourt, chapelain de Sainte-Geneviève, qui nous a aidé à mener cette œuvre à bonne fin par son concours intelligent et dévoué.

Nous rendons grâces aussi à une aimable hospitalité, qui nous a procuré la douce retraite où nous avons médité et écrit une partie de ces leçons; retraite si favorable au travail par son silence, et qui justifie si bien son nom par le calme qu'on y trouve.

Que Dieu soit béni de ces secours affectueux qu'il a bien voulu nous donner, et puisse cette œuvre, si imparfaite qu'elle soit, contribuer en quelque chose à faire mieux connaître, aimer et pratiquer sa sainte parole!

Viroflay, 20 août 1854, à Bonrepos.

LA

MORALE DE L'ÉVANGILE

COMPARÉE

AUX DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

PREMIÈRE LEÇON

SUJET ET PLAN DU COURS

MESSIEURS,

Je sais que celui qui parle en public, qu'il soit placé dans la chaire du professeur, au milieu des assemblées délibérantes, comme dans la chaire sacrée, doit éviter, autant qu'il se peut, de parler de lui, et effacer complètement sa personne devant les vérités qu'il expose, devant les grands intérêts qu'il débat, devant les choses saintes qu'il a mission d'annoncer. Je le sais, Messieurs, et cependant je viens vous parler de moi en commençant; car il y a des positions exceptionnelles qui demandent un mot d'explication. J'en suis convaincu, en effet, avant que vous n'eussiez lu mon nom sur l'affiche des cours de la Faculté, aucun de vous ne pensait à l'y voir paraître, et je vous avouerai naïvement que je n'y pensais guère moi-même. Pourquoi donc me trouvé-je ici, et dans quelle situation? Pourquoi, à la fin de ma carrière, suis-je appelé à prendre la parole au milieu de cette grande école de Paris où

j'ai fait mes premières armes, et dont l'aspect me rappelle tant de souvenirs de jeunesse? Pourquoi suis-je exposé à parler devant des savants illustres, que je me suis toujours honoré d'avoir eus pour maîtres, devant des personnes distinguées, dont il me sera toujours doux d'avoir été le condisciple? Pourquoi? je vais vous le dire avec simplicité. Une voix auguste et amie, dont les prières sont pour moi des ordres, m'a dit : Allez là; j'y suis allé, et me voici. J'arrive donc ici, Messieurs, dans un esprit d'obéissance et de dévouement. J'y viens comme un auxiliaire libre, car je n'ai point l'honneur d'appartenir à la faculté de théologie et je ne prétends point à cet honneur. Je viens, sur la parole de l'autorité, unir mes efforts aux nobles efforts, aux efforts intelligents des professeurs de cette faculté. Je viens aider son honorable doyen, qui est mon ami, j'oserai presque dire mon disciple, et je me glorifie de l'un et de l'autre; je viens l'aider de ma vieille expérience et de ma faible parole; ou bien, pour parler encore plus nettement, je me présente comme un simple volontaire à l'ouverture d'une campagne, qui ne sera pas sans gloire, je l'espère, mais qui peut aussi avoir ses dangers, désirant partager les travaux, les fatigues, les périls de la guerre, sans prétendre le moins du monde à l'honneur ni au profit du succès.

Vous me pardonnerez, Messieurs, ces quelques mots qui m'étaient nécessaires pour expliquer et dessiner clairement ma position ici. Ceci posé, j'entre en matière.

L'enseignement que je suis appelé à vous donner a

pour objet la théologie morale. La théologie morale, c'est la morale expliquée théologiquement, ou d'après la théologie chrétienne. La théologie est la science de la parole divine, de la parole révélée, et comme il n'y a point de parole qui n'ait ses conséquences, et qui ne doive trouver son application dans la pratique, quand elle a été admise comme dogme dans la théorie, il suit que la dogmatique chrétienne, objet principal de la théologie, doit avoir ses applications chrétiennes, et qu'ainsi la science sacrée, après avoir expliqué la vie humaine et sa fin dernière, doit la diriger vers cette fin, et lui montrer la voie et les moyens pour y parvenir. De là, deux parties distinctes dans la théologie morale, une partie théorique, qu'on peut aussi appeler dogmatique, et une partie pratique. La première pose et explique les principes de la morale évangélique, la loi, les commandements, les préceptes, les conseils de perfection et tout ce qui en sort; la seconde doit mettre toutes ces choses en œuvre, en apprenant à les observer, à les réaliser, en appliquant les principes à la direction et à la conduite de la vie. Ainsi la théologie morale apprendra aux fidèles par son enseignement, et surtout par la direction qu'elle leur imprimera, à mener la vie chrétienne, à accomplir la loi et les préceptes, à pratiquer la vertu et à fuir le vice, et à s'approcher autant qu'il dépendra d'eux et suivant la mesure de leurs forces, de la perfection chrétienne que Jésus-Christ nous a enseignée et dont il est le parfait modèle. Cette seconde partie peut difficilement être l'objet d'un enseignement public. Car elle est vague, si

elle reste dans les généralités, et quand elle descend aux faits individuels, elle devient trop intérieure et entre trop avant dans les entrailles du cœur et dans les replis de la conscience, pour qu'on en puisse exposer tous les détails en public. La pastorale, la casuistique, l'art de diriger les âmes et d'éclairer les consciences dans leurs embarras les plus subtils, dans leurs difficultés les plus délicates, demandent, pour l'instruction des prêtres, les entretiens intimes du séminaire, et pour les fidèles, l'ombre et le secret du saint tribunal.

Le cours que nous commençons aujourd'hui sera une introduction à la théologie morale. Pendant le reste de cette année nous n'entrerons point dans la science elle-même. Avant de vous en expliquer les fondements et les principes, nous voulons, par une suite de leçons préparatoires, vous faire apprécier et estimer ce que vaut la morale chrétienne, en vous démontrant qu'elle est la morale par excellence, la plus parfaite des morales, et qu'elle l'emporte de bien loin sur tous les systèmes humains.

Cette démonstration peut se faire de deux manières, par la méthode *a priori* et par la méthode *a posteriori*.

La méthode *a priori* procéderait à peu près en ces termes : la morale chrétienne a été enseignée par Dieu lui-même, ou elle est la conséquence directe de la parole divine. Ses commandements, ses préceptes, ses conseils sont révélés, et ils sont en outre les applications naturelles des dogmes chrétiens qui les portent dans leurs entrailles. Or les œuvres de Dieu sont aussi supérieures aux œuvres humaines, que Dieu lui-même est

au-dessus de l'homme. Donc la morale évangélique est supérieure à tous les systèmes purement humains, comme le ciel est au-dessus de la terre.

Nous ne nous arrêterons point à cette démonstration, bien qu'elle soit très-concluante, et voici pourquoi : pour beaucoup d'entre vous, elle ne ferait que reculer la difficulté, car elle suppose démontrée la vérité de la parole révélée; elle suppose que ceux auxquels on l'adresse ont foi dans la vérité de la révélation. Certainement si nous n'avions affaire ici qu'aux élèves du sanctuaire, nous n'aurions pas besoin d'aller plus avant. Leur foi, éclairée et corroborée par les grands apologistes de la doctrine chrétienne et par les explications de la dogmatique, fournirait à nos conclusions une base solide. Mais il y a, sans doute, dans cette enceinte des esprits qui doutent du surnaturel et pour qui la parole révélée est au moins un problème. Il faudrait donc recommencer d'abord avec eux la discussion si profonde et si compliquée de toutes les preuves de la parole révélée. Il faudrait leur donner préalablement une démonstration complète de la vérité de cette parole, afin qu'ils pussent accepter avec conviction le principe de notre raisonnement, c'est-à-dire qu'il faudrait faire un autre cours que celui dont nous sommes chargé.

Il y a encore une autre raison, qui nous fait préférer pour notre démonstration la méthode *a posteriori*, c'est qu'elle est plus accommodée à l'esprit et aux habitudes des hommes de notre temps; car pour instruire efficacement les hommes, il faut les prendre comme ils sont et où ils en sont. Or, il faut bien le dire, de nos jours,

l'*a priori* n'est point en faveur. Il y a à cela toutes sortes de raisons, qu'il serait trop long d'énumérer et dont les principales ne sont peut-être pas à l'honneur de l'esprit du siècle. Quoi qu'il en soit, on veut aujourd'hui tout voir dans les faits, tout prouver par les faits. L'observation, l'expérimentation, la constatation par l'histoire et les statistiques, voilà, dit-on, les vrais, les seuls moyens de connaître, les instruments nécessaires de la certitude et de la science. Il est vrai que cette manière de chercher la vérité est plus abordable et plus facile. Elle est aussi plus amusante, plus récréative, et de nos jours c'est un grand motif de succès; car nous portons jusque dans les études et dans les travaux de la science cette passion du divertissement qui se trouve partout, et le désir d'acquérir le plus qu'il se pourra avec le moins de peine et aux moindres frais possibles. C'est pourquoi, Messieurs, nous devons choisir la méthode qui vous agréera le plus; elle deviendra plus efficace par le plaisir que vous y prendrez. Nous autres théologiens, métaphysiciens, moralistes, nous n'avons point des objets sensibles à vous présenter, des expériences curieuses à vous offrir. Les faits qui sont l'objet de notre enseignement sont, pour la plupart, intérieurs, spirituels, imperceptibles aux sens, et il faut l'œil de la conscience, la réflexion de l'esprit pour les saisir. Mais vous verrez qu'ils inspirent aussi un vif intérêt, quand on sait les observer et les analyser, et c'est justement cet intérêt que je désire exciter en vous pour vous amener plus sûrement à la conclusion de ma démonstration, savoir, que la morale évangélique est la plus parfaite qui ait

jamais été enseignée aux hommes, et que celui qui est une fois arrivé à cette conviction ne peut honorablement se dispenser de la pratiquer. C'est à ce but, Messieurs, que je veux vous conduire, au milieu de tous les agréments de la route que nous prendrons, et par ces agréments mêmes. Je ne veux vous faciliter le chemin, vous le rendre moins pénible, que pour vous mener plus sûrement au terme. Je fais ce que conseille le poëte pour traiter un enfant malade, et cette comparaison n'est blessante pour personne; car en face de la vérité nous sommes tous des enfants, et des enfants malades de l'ignorance ou de l'erreur : je frotte de miel les bords du calice au fond duquel se trouve le seul remède qui puisse rendre la santé, afin qu'attirées par les douceurs du commencement, vos lèvres absorbent l'amertume salutaire, qui peut seule guérir et vivifier les âmes.



D'après cela, Messieurs, et pour accomplir la démonstration dont le cours de cette année sera le développement, nous nous posons philosophiquement, ou pour parler plus exactement, conformément à la philosophie du jour, en face des faits. Nous allons les faire comparaître devant nous, les interroger, comparer, discuter leurs témoignages, les apprécier et les juger. Ces faits sont les divers systèmes de morale qui ont été enseignés aux hommes, et dont chacun a eu ses apôtres et ses partisans dans la suite des siècles, et chez tous les peuples.

Ainsi, il y a la morale du plaisir, ou de la jouissance, qu'on appelait autrefois l'épicurisme, et qui se nomme aujourd'hui le sensualisme. C'est assurément un système qui a eu dans tous les temps un grand

nombre de sectateurs. Il y a la morale du sentiment raffiné et exalté par l'imagination; la doctrine de la sentimentalité, qui apprécie surtout les actions humaines par les impressions du cœur, par les émotions de l'âme, par les affections bienveillantes ou malveillantes qu'elles excitent, et aussi par le goût ou le dégoût qu'elles peuvent inspirer à l'imagination, en raison de leurs formes belles ou repoussantes. C'est en général la morale des beaux esprits, des esprits délicats et subtils, possédés par l'amour de l'art. Il y a la morale de l'intérêt, de l'intérêt bien ou mal entendu, suivant le point de vue où l'homme se place, et le but auquel il aspire. C'est la doctrine des esprits positifs, qui n'estiment les choses que par ce qu'elles rapportent, et qui ne voient dans les actes humains que des instruments de production ou de consommation. Dans tous les temps, la morale de l'intérêt a eu beaucoup de disciples, et de nos jours surtout c'est un puissant système. Il y a la morale stoïque, la plus noble, la plus fière de toutes les doctrines humaines, celle qui exige de ses adeptes les efforts les plus généreux, pour s'élever au-dessus des affections sensibles, au-dessus des attraits ou des perturbations du dehors, et replacer l'âme en face d'elle-même, affranchie de la tyrannie du corps et des sens, dans l'indépendance de sa volonté souveraine, et dans le calme, la dignité de son imperturbabilité. Doctrine sublime, autant qu'une pensée humaine livrée à elle-même peut l'être, et c'est pourquoi elle a eu peu de disciples dans le monde. Il y a la morale de Kant, qui a constitué une grande école dans les temps modernes, dont le drapeau est le caractère

absolu du devoir, et la devise le pouvoir souverain de l'*impératif catégorique;* ce qui veut dire, en termes plus simples, que la langue française affectionne et dont la langue allemande a une sorte d'horreur, que la règle décisive et irréfragable des actions humaines est dans la dictée impérieuse et sans appel de la conscience. Il y a la morale platonique, la morale de l'idéalisme, dont Platon sera toujours le chef; brillante, magnifique dans la spéculation, comme le système dont elle sort, mais dans la pratique, pauvre, impuissante et vaine comme lui. Il y a enfin la morale chrétienne, la morale de l'Évangile, qui a conquis et civilisé le monde moderne, et qui est aujourd'hui la doctrine la plus répandue, la plus autorisée sur la terre, au moins chez les nations les plus éclairées, et même parmi les hommes qui, rebelles ou indifférents au christianisme, en admirent encore la morale, quand ils en nient le dogme, ou combattent l'Église.

La morale chrétienne a cet avantage remarquable, qu'elle est la plus simple par la doctrine et la plus puissante dans la pratique, en sorte qu'elle a été beaucoup plus réalisée, ne restant pas dans les écoles et dans les livres, mais descendant jusqu'aux derniers rangs de la société, et s'incarnant pour ainsi dire dans le peuple; car pour être un homme moral selon l'Évangile, il n'est pas nécessaire de fréquenter les académies, de devenir un savant ni un philosophe. Il ne faut qu'un peu de foi sincère pour recevoir la parole, un peu de bonne volonté pour la pratiquer. C'est pourquoi il y a dans le monde des peuples chrétiens, et je ne sache pas qu'on ait encore vu sur la face de la terre

une nation épicurienne, stoïque ou platonicienne.

Les diverses doctrines une fois constatées, nous devrons les mettre les unes en face des autres, les comparer, pour faire ressortir de cet examen comparatif la prééminence de la morale évangélique. Mais ici se présente une difficulté. Pour comparer plusieurs termes et décider de leur supériorité ou infériorité relative, il faut une unité de mesure, un terme moyen qui, appliqué à tous, les apprécie et les classe. Comment juger la grandeur de plusieurs objets, si nous n'avons à la main une règle de grandeur; comment déterminer leur pesanteur, si nous ne possédons une unité de poids? N'allons point tomber ici dans la contradiction, reprochée avec raison à l'éclectisme philosophique de nos temps, de chercher ce qu'il y a de vrai dans tous les systèmes humains, quand il n'a point préalablement en main une doctrine qui dirige et assure son choix, ou s'il la possède avant de procéder à sa recherche, s'il a véritablement un critérium du vrai et du faux pour la régler, et lui faire discerner ce qu'il faut prendre ou laisser, de se donner beaucoup de peine pour rien, puisqu'il doit emporter avec lui au début de sa carrière ce qu'il est censé ne trouver qu'à la fin. La vérité est qu'il ne possède cette doctrine modèle, cette mesure de la vérité et de l'erreur ni en commençant ni en finissant, et qu'après avoir comparé les systèmes humains sans unité de mesure, sans un moyen sûr de les apprécier, il ne peut tirer de cette comparaison que des rapports arbitraires, vagues, accidentels, partiels, plus ou moins intéressants par les faits qu'ils mettent en relief, et par l'exposition piquante

qu'on en donne, mais peu utiles, comme résultats, au vrai progrès de la science et de l'humanité.

Ainsi pour comparer les diverses doctrines morales que nous avons sous les yeux, et qui se disputent la palme, nous n'irons pas les examiner l'une après l'autre, sans déterminer d'avance ce que nous cherchons; et nous ne les interrogerons point sans savoir ce que nous avons à leur demander, et surtout sans nous être assurés du moyen de contrôler et de juger leurs réponses. Aucune de ces doctrines ne peut être appelée à témoigner contre les autres, puisqu'elles sont toutes engagées dans la même cause, et ce serait une pétition de principe, un cercle vicieux, que d'aller prendre dans l'une d'entre elles la règle pour juger ses rivales; car ce serait donner gain de cause à celle-là avant la discussion du procès, et il y aurait dans ce procédé absence de raison et déni de justice.

Comment donc faire en cette occurrence? où prendre cette règle de notre jugement dans la comparaison des doctrines morales qui ont eu cours dans le monde? Comment discerner la vraie morale, la morale la plus parfaite, la morale par excellence? Je ne vois pas d'autre moyen, Messieurs, que de remonter à l'idée même de la morale, et de tâcher de la poser devant le regard de votre esprit, dans sa simplicité, dans sa pureté, dans son universalité. Voilà le modèle qui nous servira de mesure, d'idéal, et pour ne pas risquer de vous donner une conception particulière au lieu d'une idée universelle, ce n'est pas de notre esprit que nous la ferons sortir, mais de l'esprit de tout le monde, en consultant

la conscience du genre-humain et par le témoignage et le consentement général des peuples. On a dit ingénieusement qu'il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que l'homme qui en a le plus, et c'est tout le monde. Il y a des oracles de vérité dans le bon sens des masses, dans l'instinct intelligent des peuples, dans le consentement commun des nations. Il y a pour la philosophie comme pour la poésie des manifestations spontanées et naïves dans l'histoire du genre humain, qui avancent plus la science et l'art que tous les travaux des philosophes et des rhéteurs. C'est cette expression naturelle et sincère du sens commun en fait de morale, écrite dans la croyance et dans la pratique générale des peuples, que nous constaterons. Qui osera prétendre que l'humanité, créée par Dieu à son image, et enrichie de si brillantes facultés, comblée dans l'origine des dons surnaturels de la grâce, qui ont dû laisser en elle des traces vivantes même après sa décadence, qui osera dire que l'humanité, qui n'a jamais été complétement abandonnée à elle-même sur la terre, et qui a reçu si souvent du ciel et en de si diverses manières tant de lumières pour éclairer directement ou indirectement sa route à travers les siècles, jusqu'à la consommation du monde, que cette humanité, dis-je, ait pu vivre six mille ans sur la terre, sous toutes les phases de la civilisation, au milieu de tant d'expériences du bien et du mal, du juste et de l'injuste, après la manifestation de vertus si éclatantes, l'explosion de tant de passions et l'éruption de vices et de crimes si horribles, sans comprendre comment il faut vivre ici-bas pour bien

vivre, quelle voie il faut prendre pour atteindre le vrai but de cette existence, en remplir la destination, en un mot, quelle doit être la vraie morale, et comment on peut la réaliser?

Je sais bien, Messieurs, qu'on a avancé, quelque part, que le genre humain n'avait point encore assez vécu, c'est-à-dire n'avait point assez fait d'expériences depuis près de six mille ans qu'il est en ce monde, pour pouvoir affirmer avec certitude[1], avec cette certitude que la méthode d'observation bien conduite peut seule donner, que nous avons une âme, et que cette âme est spirituelle et immortelle. Je ne puis voir là, Messieurs, qu'une exagération, une sorte de fanatisme de la méthode expérimentale, dite psychologique, et une méthode philosophique, une doctrine se déconsidère par de telles affirmations. C'est comme l'assertion de certains physiologistes, qui crient triomphalement qu'il n'y a pas d'âme dans l'homme, parce que leur scalpel n'en n'a jamais trouvé le siége ou l'organe spécial dans un plexus nerveux ou dans la substance blanche ou grise du cerveau. Quand on veut connaître l'humanité, il faut l'observer dans les infiniment grands, comme dans les infiniment petits, dans les généralités de l'histoire, comme dans les particularités de la vie privée, dans la conscience du genre humain, comme dans celle des individus, en masse comme par fraction. Il faut observer l'homme collectif, qui s'appelle le genre humain et le peuple, comme l'individu qui s'appelle Pierre ou Jean; il faut suivre cet homme type dans toutes les phases de son développement, dans toutes les formes de sa civilisation,

dans toutes les expressions de son génie, dans toutes les manifestations de ses sentiments, de ses passions, de sa volonté; et alors l'histoire entière de l'homme, à travers tous les siècles et par toutes les générations, vous dira que le genre humain a toujours cru à l'existence, à la spiritualité, à l'immortalité, à la moralité de l'âme; qu'il a toujours eu devant les yeux un idéal de justice, de bien, de vertu qui a éclairé sa conscience, dirigé son activité, et qu'il s'est efforcé dans tous les temps d'atteindre et de réaliser, au moins par tout ce qu'il a eu de plus grand, rendant encore hommage à la perfection de la vertu par son admiration, quand il ne pouvait la reproduire dignement par ses actes.

Après avoir esquissé à grands traits, Messieurs, et d'après les indications et le témoignage du consentement général des peuples, le tableau de la vertu parfaite, et l'idée ou l'idéal de la doctrine qui doit nous apprendre à la reconnaître et à la pratiquer, nous exposerons les conditions que cette doctrine doit accomplir, non-seulement pour être acceptée par tous les hommes comme la morale véritable, mais encore pour avoir toute son efficacité dans l'intérêt général et particulier du genre humain, c'est-à-dire afin de rendre les hommes meilleurs et de les mener plus sûrement à leur fin. Ces conditions, nous les réduirons à quatre principales, et elles nous serviront dans les leçons suivantes à interroger successivement toutes les doctrines et à juger leurs réponses. Nous demanderons à chacune :

1° De nous donner une connaissance exacte, claire,

précise des distinctions morales; de ce qui est bien ou mal, de ce qui est juste ou injuste, et de nous enseigner nos obligations et nos devoirs par des commandements nettement formulés et suffisamment autorisés;

2° De nous fournir le vrai motif, le motif sûr, constant et indéfectible de vouloir le bien;

3° De nous assister efficacement dans la pratique, en nous donnant la force nécessaire pour effectuer le bien reconnu et voulu;

4° D'être à la portée de tous les hommes, des ignorants comme des savants, des faibles comme des forts; de se faire toute à tous pour les diriger, pour les améliorer tous, puisque tous, comme membres de l'humanité, sont des êtres moraux, et ainsi capables de la perfection morale.

Dans cet examen de chaque doctrine, dans cette espèce d'interrogatoire que nous lui ferons subir, nous aurons d'abord à nous enquérir de son dogme, ou de sa partie théorique; car, vous le savez, Messieurs, la morale ne peut être que la conséquence d'une philosophie ou d'un dogme. Il y a toujours une doctrine métaphysique derrière une doctrine morale, comme il y a un tronc aux branches et des racines au tronc. On ne peut donner à la vie humaine une direction, sans avoir des croyances ou des opinions arrêtées sur la nature, l'origine et la fin de l'homme. Voilà pourquoi, pour le dire en passant, la morale chrétienne est inséparable du dogme chrétien, et ceux qui admirent et acceptent l'une comme la perfection, en décriant et en repoussant l'autre comme absurde, tombent eux-

mêmes dans cette absurdité d'admettre la conséquence sans vouloir le principe qui la produit, et qui lui donne toute sa vérité, toute sa beauté, toute son efficacité. Ils ne voient pas qu'en reniant le dogme ou en s'efforçant de le renverser, ils ôtent à la morale, qu'ils exaltent, son fondement et sa solidité.

Ici se présente une question préalable : pourquoi y a-t-il dans le monde plusieurs systèmes de morale?

Il semble qu'il ne devrait y avoir qu'une morale pour tous les hommes, car tous ont la même nature, la même origine, la même fin. Issus de la même race, enfants de la même famille, ils devraient marcher au but commun par la même voie, et obéir à la même loi; et si nous avons la même loi, ne devrions-nous pas avoir la même conscience? D'où vient donc cette diversité, et même cette contrariété dans les doctrines? La faute en est à deux sortes de personnes, et ces deux sortes de personnes sont à peu près tout le monde, à savoir les hommes passionnés d'abord, ou les passions des hommes, et en second lieu les philosophes, et ici je prends le mot de philosophe dans sa meilleure acception.

Les passions humaines sont toujours portées à se faire une morale à leur guise. C'est la raison générale de beaucoup d'incrédulités. Car le plus souvent on se fait incrédule parce qu'on a besoin de l'être, pour justifier à ses propres yeux sa conduite, se satisfaire plus à l'aise, et imposer silence à sa conscience. Ainsi l'homme naturel, entraîné par ses instincts, esclave de ses appétits et de ses penchants, dominé par ses passions, accommode la moralité à ses faiblesses, se fait une

théorie conforme à ses goûts, et une règle de conduite qui le gêne le moins possible. Nous rencontrons tous les jours dans le monde des jeunes gens, des hommes mûrs, des vieillards même qui ont leur morale à eux, comme nous en voyons plus d'un qui se vante, en fait de religion, et en dehors de toute pratique religieuse, d'avoir son idée et son culte.

D'un autre côté les philosophes; car les philosophes sont des hommes d'intelligence et de raison, qui veulent expliquer, par les seules forces de leur raison et de leur intelligence, Dieu, l'homme, le monde et toutes choses. En tant qu'ils étudient l'homme dans ses facultés intellectuelles et morales, on les appelle des psychologues; et quand, d'après les observations de l'ordre psychologique, ils veulent régler la vie humaine, lui tracer sa voie, lui prescrire ses devoirs, et la conduire par le progrès à la perfection qu'ils imaginent, on les nomme des moralistes. Or voici ce qui arrive inévitablement dans toute science humaine, qui est purement expérimentale : l'observation, qui est le grand instrument de cette philosophie, est bornée, finie, partielle, en raison même de la puissance limitée de la raison et des bornes des choses qu'elle considère. En étudiant l'homme, en l'observant, le philosophe ne l'aperçoit jamais que comme un phénomène, et sous une face, par un côté; et comme ce côté, cette face et ce phénomène absorbent toute son attention, il est porté à tout voir dans la partie qu'il examine, et à expliquer l'homme tout entier par la faculté qu'il a le mieux étudiée, qui l'a le plus frappé, ou qui prédomine en lui-même. Platon avait déjà dit

que les hommes ici-bas voient les choses, ou plutôt les ombres des choses dans la caverne obscure de leur entendement; et ils prennent ces ombres pour des réalités, jusqu'à ce qu'ils sortent de l'obscurité de la caverne et contemplent les choses elles-mêmes dans la lumière du ciel. Saint Paul a dit plus tard qu'ici-bas nous apercevons la vérité, comme dans un miroir, dans une énigme, et d'une manière imparfaite. Telle est la destinée de la science livrée aux seules lumières de la raison. Telle est la faiblesse de la philosophie, qui n'est pas sans doute impuissante à saisir la vérité, mais qui l'aperçoit de manières si diverses, la conçoit sous tant de formes variées et la représente en toutes sortes de systèmes, dont chacun contient quelque vérité, mais qui pèchent tous par leur partialité exclusive.

Voilà comment nous avons plusieurs systèmes de morale, bien qu'au fond il ne doive y avoir qu'une seule morale, puisqu'il n'y a qu'une seule humanité, un seul Dieu, et par conséquent une seule loi qui rattache l'homme à Dieu, une voie unique qui ramène et relie la créature au créateur. N'attendez donc point de l'homme une connaissance complète de l'homme; Celui-là seul qui a créé les êtres, qui a fait les choses par son verbe, les connaît parfaitement, parce qu'il les voit de toute éternité dans ses idées, qui constituent leur essence et dont la création est l'expression, la manifestation extérieure. Dieu seul peut donc vous dire la nature et la raison des choses par sa parole éternelle qui les a faites, et ainsi nous ne pouvons espérer de bien connaître l'homme et sa destinée, qu'en complétant, par les enseignements de la parole sacrée

les recherches et les notions de la science humaine, et que si les lumières naturelles de la philosophie sont illuminées à leur tour, confirmées et complétées par les lumières surnaturelles de la doctrine révélée.

Je viens de vous expliquer pourquoi il y a plusieurs systèmes de morale. Voyons maintenant la raison des principaux.

Et d'abord l'homme se présente sous deux grandes faces, l'extérieur et l'intérieur, la partie intellectuelle et la partie organique, l'esprit et le corps. Voilà ce qui a été reconnu de tout temps, parce qu'il suffit d'avoir des yeux pour le voir; mais ce qui n'est pas aussi clair, aussi facile à déterminer, c'est la part de ces deux éléments de l'existence humaine, le rôle qu'ils y remplissent, et le rang qu'ils doivent y occuper. Ce qui n'est pas aussi clair, car on ne le sait que depuis l'Évangile, c'est le rapport essentiel de ces deux parties de l'homme et la nécessité de l'une et de l'autre, pour constituer intégralement l'humanité. Donc l'homme n'est pas seulement un être spirituel, un esprit pur, qui serait tombé accidentellement dans la matière; autrement il serait un ange, une intelligence déchue, même avant de paraître en ce monde; d'un autre côté, il n'est pas seulement un être matériel, une matière organisée, un corps vivant, autrement il ne serait qu'un animal, et il ne formerait point un genre à part. Mais par la manière dont il est composé, par sa nature mixte et les deux éléments si divers, l'esprit et la matière, qui le constituent, par la réunion vivante de ces deux éléments dans l'unité de sa personne, en sorte qu'ils appartiennent l'un et l'autre

à sa personnalité, il est comme un intermédiaire entre l'ordre des intelligences, avec lesquelles il communique par son âme, et le règne animal dont il participe par son corps ; et c'est là ce qui explique sa place, son rang, sa fonction dans l'univers. Il est une sorte de médiateur entre le monde matériel et le monde spirituel pour les relier l'un à l'autre, pour spiritualiser la matière par son esprit et d'abord en sa personne, pour matérialiser, pour ainsi dire, l'esprit dans son corps, dont son âme est la forme ou le principe vivifiant, en sorte que tout ce que son âme reçoit d'en haut par sa communication avec le règne intelligible, passe dans son corps et de son corps dans le règne de la matière, comme d'un autre côté tout ce qui s'exhale de la matière, tous les mouvements et les aspirations du monde inférieur, assimilés et transformés par sa vie organique, et transportés par celle-ci dans sa vie intellectuelle et morale, s'élèvent, par les fonctions de l'esprit et du cœur, jusqu'au monde de l'intelligence et de l'amour. Telle est la personnalité humaine. Elle n'est complète que par l'union essentielle et vivante de ces deux éléments. Donc si vous mettez tout l'homme dans l'un des deux, vous mutilez l'humanité, et même quand vous voudriez l'exalter et l'agrandir, vous la dégraderiez effectivement; car un être est dégradé, quand il n'est plus à sa place. C'est ce qu'ont fait la plupart des philosophes. Les uns, méconnaissant l'importance du corps, et le regardant comme un accident, un mal passager, ont poussé l'homme à un spiritualisme exagéré, qui ne répond point à sa nature, et que par conséquent il ne peut soutenir. Aussi toutes les

fois que l'homme a voulu s'élever sur les ailes de ce faux spiritualisme, s'approchant trop près du soleil, dont il ne pouvait soutenir la chaleur et l'éclat, il a bientôt perdu, comme Icare, l'appui de ses ailes factices, et sa chute sur la terre a été d'autant plus profonde qu'il tombait de plus haut.

Les autres, absorbés par la vie des sens, et ne voulant reconnaître comme vrai que ce qui tombe sous leur aperception, que ce qu'ils peuvent saisir et constater, ont nié l'esprit, parce qu'ils ne le voyaient pas, parce qu'ils ne pouvaient le palper. Ils ont donc résumé tout l'homme dans l'homme extérieur, dans l'homme animal, et ce qu'on appelle âme n'a été pour eux qu'un souffle qui anime la matière, une étincelle qui la réchauffe, ou je ne sais quel fluide, sécrété mystérieusement par le cerveau, et qui fait la pensée.

Voilà les deux écueils principaux de la philosophie : le spiritualisme exclusif et le matérialisme. La plupart des philosophes y ont échoué dans leurs spéculations, et la morale de leur système en a été viciée dans sa base ou faussée dans ses applications. Ici, comme presque partout dans ce monde, la vérité est au milieu, éloignée des deux excès, et on ne peut expliquer l'homme et le diriger convenablement, que si l'on reconnaît sa nature mixte, le rang qu'elle lui assigne dans la chaîne des êtres, et l'importance qu'elle lui donne. Oui, cette importance est grande, quoiqu'il paraisse un être bien chétif, et presqu'un ver de terre, suivant la parole du prophète. Mais cet être, si chétif en apparence, renferme cependant et réunit deux mondes dans sa frêle existence, le

monde de l'esprit et le monde de la matière; il rapproche et met en communication, en pénétration dans sa personne le ciel et la terre, le règne intelligible et le règne organique. Il est un être unique dans l'univers, et il y joue un rôle qui n'appartient qu'à lui, et dont dépendent les destinées de la création. Mais ce ver de terre, qu'on appelle l'homme, qui rampe maintenant péniblement dans cette vallée de misères où il est tombé de si haut, ce ver de terre reluit encore de la lumière divine qui l'a illuminé dans son origine, à travers les siècles et dans le milieu des temps. Il réfléchit et répand dans la nuit de ce monde, par sa pensée et par sa parole, l'éclat dont il est pénétré, et quand il aura rempli sa mission ici-bas, et accompli les fonctions de son existence, la destinée de son être, conformément à la loi de sa nature et à la volonté de son créateur, un jour il dépouillera son enveloppe, brisera les entraves de sa prison, et délivré par la mort, plein d'une vie nouvelle, il s'envolera au ciel sur des ailes brillantes, pour s'épanouir dans la lumière et dans la gloire.

La philosophie ancienne a toujours donné contre les deux écueils que nous venons de signaler, Aristote peut-être excepté, lequel par sa théorie du juste milieu s'est approché un peu de cette grande doctrine chrétienne, qui seule a déterminé nettement la véritable nature et la vraie constitution de l'homme.

Nous rencontrerons d'abord dans notre examen comparatif l'épicurisme ou le sensualisme; nous en exposerons la théorie, et il ne sera pas difficile de vous démontrer qu'il n'y a dans ce système dégradant rien qui réponde

à l'idée de la vraie morale, ni aux conditions qu'elle doit remplir. Après la doctrine de la sensation, ou de la sensibilité organique, qui n'est que l'art de jouir par le corps, nous trouverons la doctrine de la sentimentalité, ou de la sensibilité morale, s'exerçant par les affections du cœur et par les mouvements de l'esprit. L'imagination y joue un grand rôle pour exalter et raffiner le sentiment; mais comme, en définitive, quelque délicat ou élevé que soit le sentiment, et bien que ses impressions douces et bienveillantes puissent disposer et porter la volonté au bien, en raison de sa nature passagère et mobile il ne peut fournir un critérium sûr pour discerner le bien et le mal, une règle ferme pour déterminer les obligations morales, et encore moins un motif suffisant pour vouloir et faire ce qui vous contrarie; comme en fait de devoirs il ne s'agit pas de ce qui plaît ou déplaît, mais de ce qui est conforme ou contraire à la loi, cette théorie, qui a quelque chose de gracieux et qui séduit facilement les âmes tendres, sera bientôt reconnue impuissante à réaliser ce que nous cherchons.

Nous arriverons alors aux doctrines rationnelles, et nous aurons à examiner et à juger tous les systèmes de morale que la raison peut inventer, quand réduite à ses forces naturelles, ou ne se confiant qu'en elle-même, elle veut tout expliquer et diriger par ses propres lumières et par sa volonté propre; ce qui constitue ce qu'on appelle le *rationalisme*.

Ici se présentent trois sortes de morales, suivant le point de vue où se place la raison et la position où elle s'établit et se concentre.

La raison est la partie cognoscitive de l'homme, comme la volonté en est la partie appétitive, et la sensibilité la partie affective. La raison, ou la faculté de connaître, a pour objet le vrai; elle le cherche et le perçoit par le regard de l'esprit, et au moyen de la lumière naturelle, qui l'éclaire elle-même et qui éclaire les objets qu'elle considère, et où elle espère trouver la vérité. Bien qu'elle soit toujours la même dans son fond, elle revêt des formes diverses et se développe d'une autre manière, suivant la direction qu'elle prend et le monde avec lequel elle vit de préférence et où elle s'absorbe. Quand elle fixe habituellement son regard dans le monde sensible, entraînée qu'elle est par les appétits du corps et croyant y trouver tout ce qui peut satisfaire les besoins de la nature humaine, elle devient raison inférieure, et descend au-dessous d'elle-même, en se subordonnant aux lois et aux conditions de la matière. Sa science ou plutôt sa connaissance se matérialise comme sa pratique, et alors paraît une doctrine étroite et mesquine, qui sous le nom pompeux de rationalisme expérimental, n'est dans la théorie qu'un empirisme hasardé et le plus souvent aveugle, et dans l'application à la conduite de la vie, une morale *utilitaire,* ou le système de l'intérêt bien ou mal entendu.

Mais si la raison se retire du monde sensible, autant que les besoins de la vie actuelle le permettent, et que désabusée des illusions des sens, dégoûtée du caractère purement phénoménal et si variable des choses extérieures, et désespérant d'y trouver le vrai, objet de la

science, elle replie son regard dans son intérieur, où la science se forme en effet, pour y chercher quelque chose d'immuable, d'universel, d'absolu, qui domine tous les phénomènes, en un mot les principes et les lois de la science et de la vie, alors la raison, dans cette nouvelle position, prend un autre caractère et même un autre nom. Les philosophes l'appellent la *raison pure*, parce que s'abstrayant autant qu'elle le peut de l'empirisme, elle veut tirer d'elle-même, et des profondeurs de sa nature, le critérium de la vérité et la règle définitive des actions humaines. C'est le régime de la souveraineté ou de l'autonomie de la raison, c'est-à-dire le rationalisme le plus exclusif, le plus intolérant, le plus audacieux, que Kant et ses successeurs ont poussé à outrance dans la spéculation, et dont la morale stoïque est l'expression la plus prononcée dans la pratique. Nous jugerons cette haute doctrine par ses résultats, et nous verrons que bien loin de satisfaire aux conditions de la vraie morale, elle égare l'homme dans la voie la plus opposée à sa fin dernière, l'exalte en croyant l'élever, et le perd par l'orgueil de la vie.

Il y a enfin une troisième position où la raison peut s'arrêter et se complaire; c'est quand, élevant le regard de l'esprit au-dessus du monde sensible et d'elle-même, elle le dirige et le fixe dans la partie supérieure de l'existence humaine, par laquelle l'homme touche au monde des intelligences, comme par son corps il participe au règne de l'animalité. Là encore elle prend un autre caractère et un autre nom. Elle devient plus spirituelle à mesure qu'elle s'éloigne de la matière, moins hu-

maine et plus pure en s'élevant au-dessus d'elle-même; et on l'appelle *intelligence*, parce qu'elle vit davantage et plus habituellement avec le monde intelligible, c'est-à-dire avec le monde des *idées*, qui sont dans son entendement, éclairé de la lumière divine à laquelle elle participe, les reflets admirables des idées éternelles de l'entendement divin. C'est le platonisme, Messieurs, ou la doctrine des *idées*, l'idéalisme; c'est la doctrine la plus sublime que la raison humaine puisse inventer, si tant est qu'elle l'ait inventée; ce qui a toujours été controversé dans le monde philosophique, où Platon a été regardé par beaucoup comme un espèce de précurseur du Christ, et sa doctrine comme une préparation évangélique. Quoi qu'il en soit, le platonisme, si brillant dans la spéculation, a eu de tout temps l'insigne privilége d'attirer à son école les plus hautes intelligences, et maintenant encore, comme aux premiers siècles du christianisme, les âmes sincères, qui cherchent la vérité de bonne foi et avec ardeur par la philosophie, passent par le platonisme pour arriver au christianisme. La plus grande gloire de Platon devant Dieu et devant les hommes est de préparer des chrétiens. Le platonisme doit aboutir à ce terme, ou il n'a pas d'issue; ce que nous verrons par l'examen de sa morale, si mélangée d'erreurs et de faiblesses, si impuissante dans la pratique.

Cependant, Messieurs, après tous les dogmatismes de la raison, et quand le rationalisme s'est épuisé par tous ses efforts et dans toutes ses voies, vient le scepticisme : car la pensée humaine livrée à elle-même finit toujours

par se diviser en elle, par se tourner contre elle-même, et de là les oppositions et les contradictions inévitables des doctrines et de ceux qui les enseignent. Les systèmes vont contre les systèmes, les opinions contre les opinions, les savants contre les savants. Ce que l'un affirme, l'autre le nie et réciproquement, en sorte que le terrain de la science la plus avancée devient un champ de bataille, où ceux qui travaillent sont plus occupés à détruire qu'à édifier : et il arrive une époque fatale où les hommes, ayant des raisons pour tout et contre tout, ne croyant plus à rien et ne sachant plus que penser, désespèrent de la vérité, renoncent à la certitude, et se précipitent dans le doute. Comment sortir de là, Messieurs, avec la seule force d'une raison qui s'est suicidée par ses propres excès, et qui n'a point de remède pour se guérir, encore moins de vertu pour se ressusciter? Hélas! on n'en sort pas, et c'est ce qui amène la maladie mortelle du scepticisme, qui est le doute passé à l'état de système ou réduit en méthode; car les philosophes, qui ne savent plus comment savoir, se font une espèce de science de la non-science, pour paraître encore savoir quelque chose, ne fût-ce qu'ils ne savent rien. De là, sinon une morale nouvelle, car le doute ne produit que des négations, au moins une certaine manière d'être et d'agir, une certaine pratique de la vie, qui correspond à cet état de la pensée, si l'on veut être conséquent, et que nous examinerons en passant, pour en signaler les funestes effets.

Toutefois, comme en définitive l'homme ne vit pas

de doutes, mais d'affirmations, c'est-à-dire de certitudes ou de croyances, parce que la vie partout est une affirmation, et se conserve par l'affirmation, comme la négation est la mort et produit la mort dans tous les règnes, il s'élève toujours, au milieu et du sein même du scepticisme, des esprits distingués, des hommes d'intelligence, qui éprouvent le besoin de la vérité, et la cherchent sincèrement, et alors considérant la mer des opinions humaines où flottent les débris des systèmes, des théories après tant de naufrages de la raison, ils s'imaginent dans leur bonne volonté qu'en rassemblant ces débris et les rajustant, ils parviendront à reconstruire le vaisseau de la science, pour marcher de nouveau à la découverte du vrai. C'est ce qu'on appelle l'éclectisme, qui prétend faire sortir la vraie philosophie de toutes les erreurs des philosophes, comme on retire l'or des cendres des métaux où il est enfoui. Vaine tentative qui peut tout au plus jeter à la raison une planche au milieu de la tourmente, ou sauver quelques épaves de la vérité! Tentative généreuse cependant, car elle montre qu'on ne désespère pas de la vérité, au milieu des ruines de la science, comme Varron n'avait pas désespéré de la république après le désastre de Cannes. Il faut donc louer l'éclectisme et même le remercier, comme le sénat romain vota des actions de grâce au général malheureux. L'éclectisme de nos jours a été une protestation contre le scepticisme, contre l'indifférence; il a ranimé pendant un temps dans les esprits la croyance, le désir et la recherche de la vérité. Il a fait beaucoup travailler et beaucoup étudier. C'est bien quelque chose, et il

faut lui en tenir compte. Mais il y a une chose qu'il n'a point faite, qu'il ne pouvait faire, et c'est malheureusement la chose essentielle, la chose uniquement nécessaire pour lui : c'était de donner un fil conducteur, un fil de salut à ceux qu'il a introduits, peut-être imprudemment, dans ce terrible labyrinthe de la philosophie humaine, où il y a tant de routes diverses, tant de systèmes différents qui s'entrecroisent, afin qu'ils pussent remonter sûrement au grand jour après avoir exploré toutes ces obscurités; c'était, quand il les conduisait dans ces détours profonds et inextricables, de leur mettre à la main un flambeau qui leur assurât un heureux retour, et leur épargnât, après s'être fatigués, épuisés et perdus dans ces ténèbres toujours plus épaisses, le danger de tomber au fond de l'abîme, où les attend, comme une proie, le terrible minotaure. Ce fil, ce flambeau lui ont manqué, et c'est pourquoi il erre encore dans le dédale immense, avec tous ceux qui s'y sont jetés à sa suite.

Ce minotaure, Messieurs, ce monstre qui attend au fond du gouffre les raisons humaines assez imprudentes pour y descendre avec leurs seules forces, et l'explorer avec leurs seules lumières et sans un guide supérieur, c'est le PANTHÉISME, le dernier mot du rationalisme pur, comme le prouve trop bien la triste expérience de la philosophie allemande, et de l'éclectisme français, qui s'efforce encore de le repousser, et a bien de la peine à y échapper. Nous devrons donc examiner aussi le panthéisme dans ses conséquences morales, dans ses applications à la vie individuelle et sociale.

Quand, par cet immense travail, nous aurons reconnu que les doctrines examinées ne répondent point à l'idée de la vraie morale, et ne remplissent point les conditions qui la caractérisent, nous serons en droit de les éliminer comme insuffisantes, et nous resterons face à face avec la doctrine chrétienne seule. C'est donc sur cette dernière que notre regard devra se concentrer, se fixer; car nous n'aurons plus d'espoir qu'en elle. Nous interrogerons alors le christianisme; nous lui demanderons, au nom du bon sens, de la conscience publique et du consentement général des peuples, s'il reproduit et réalise cette idée universelle de la morale, cet idéal de la moralité que nous aurons posée en commençant. Nous lui demanderons de nous faire connaître nettement, clairement, sans ambages, ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est juste, ce qui est injuste, les commandements que nous devons observer, les obligations que nous devons remplir, les vertus que nous devons acquérir, les vices que nous devons éviter. Nous lui demanderons de nous faire connaître après la stricte justice, après l'équité qui est le commencement de la vertu, ce qui consomme la vertu, ce qui la couronne, c'est-à-dire cette perfection plus haute qui rapproche l'homme de Dieu, par l'abnégation de soi-même, par le désintéressement, par le dévouement. Nous lui demanderons quel motif il nous fournit pour vouloir le bien après nous l'avoir fait connaître, et nous constaterons qu'il nous en fournit deux, plus sûrs et plus efficaces que tous les autres, quand on veut les accepter, savoir la crainte et l'amour de Dieu. Nous lui demanderons enfin comment il pourra

nous aider à faire ce bien que nous aurons reconnu, et qu'il nous aura appris à vouloir, et quelle force, quel secours il nous donnera pour le réaliser. Ici surtout sa réponse sera triomphante. La force que je vous donnerai, nous dira-t-il, n'est point une force humaine; car il faut plus qu'un homme pour triompher de l'homme. Ce sera la force de Dieu même, sa puissance, sa vertu, sa grâce, qui ne demande qu'à se communiquer à tous, comme la lumière, et qui veut entrer dans vos âmes pour les guérir, les régénérer et les sauver. Telles sont les réponses que le christianisme nous fera; et, je l'espère, ou plutôt j'en suis sûr, elles vous satisferont, parce qu'elles expliqueront pleinement tout ce que nous avons demandé, et rempliront toutes les conditions exigées au point de départ. Alors notre démonstration sera complète, et nous pourrons conclure légitimement en faveur de la morale chrétienne.

Sans doute, Messieurs, cette conclusion sera belle, consolante; elle nous dédommagera amplement de toutes nos fatigues pour l'obtenir; mais, permettez-moi de vous le faire remarquer en terminant, et cette observation me frappe davantage au moment même où je viens de vous exposer ce que nous avons à faire, cette conclusion, arrachée, pour ainsi dire, par un travail si long et si obstiné, fruit d'une démonstration si laborieuse, et qui suppose tous les efforts de la logique et de l'intelligence, cette conclusion est enfermée avec toute sa force, toute sa vérité, avec toute l'évidence et toutes les convictions qu'elle porte en elle, et plus encore, dans la foi du simple chrétien qui croit, et est heureux de croire

sans avoir vu. Car enfin, le plus petit, le plus pauvre, le plus ignorant des enfants de l'Église qui adhère de toute son âme à la parole de Jésus-Christ, qui écoute et pratique la doctrine chrétienne, qui observe la loi et les commandements, celui-là fait tout cela aussi bien, mieux que nous peut-être, au moins pour ce qui concerne la conduite de la vie; et par les lumières de sa foi et la vertu surnaturelle qu'elle communique à son esprit et à sa volonté, non-seulement il est convaincu de l'excellence de la morale évangélique, mais encore il est prêt à verser son sang, à donner sa vie en témoignage de ce qu'il croit. Des millions de martyrs de tous les âges et de toutes les conditions l'ont prouvé à la face du monde. Tous ils ont pratiqué avec courage, avec héroïsme ce qu'ils avaient appris si simplement, et nous, Messieurs, que de peines, quel travail, que de livres, que d'écoles, quel chemin, quels circuits pour arriver au même terme, si encore nous y arrivons bien et que nous y persistions! Ne pourrions-nous pas nous dispenser d'un si grand voyage, de tant de fatigues, de tant de labeurs? Oui sans doute, Messieurs, mais seulement avec le secours de la lumière divine, qui dissipe les obscurités des intelligences, incline les volontés et conquiert les cœurs. C'est le don de Dieu, dont nous ne sommes point les maîtres, et que j'appelle sur vous de toute mon âme. Ce don est le privilége des âmes simples, pures, candides, que la science humaine n'a point agitées de sa curiosité fiévreuse, ni troublées de ses inquiétudes et de ses doutes. C'est le bonheur des pauvres d'esprit, suivant la parole de Jésus-Christ, c'est-à-dire de

ceux qui se dépouillent de leur esprit pour être remplis de l'esprit de Dieu, qui se défient d'eux-mêmes et de leur sens propre, qui ne s'exaltent point dans leur raison, et qui, acceptant simplement la parole de Dieu, y croient de tout leur cœur, et s'animent ainsi de la vertu qu'elle contient. A eux s'applique encore cette parole du Sauveur : « Je vous rends gloire, ô mon père, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux savants et que vous les avez révélées aux petits. » Ce qui ne veut pas dire, Messieurs, que les prudents et les savants ne puissent aussi les savoir. Mais ils les apprendront, comme il nous arrive en ce moment, avec beaucoup de peine, beaucoup de temps, beaucoup de chances d'erreur, et à travers mille incertitudes. Heureux encore si nous échappons aux écueils de la route, et pouvons toucher le terme!

Voilà ce que le premier homme a gagné à vouloir manger le fruit de la science du bien et du mal qui lui était défendu! Voilà ce que gagne encore tout homme qui suit la même voie, doutant de la parole de Dieu, ou s'en éloignant, pour savoir et vivre à sa guise! Quand il y veut revenir, et il faut qu'il y revienne pour avoir du bonheur, du repos, la science qui l'a égaré doit le ramener dans la voie droite; elle doit enlever tous les obstacles qu'elle avait accumulés, dissiper les nuages dont elle l'avait entouré, et il ne faut pas moins que tous les efforts, toutes les lumières, toutes les investigations, toutes les élucubrations de l'érudition et des connaissances humaines, pour combattre et vaincre le doute fatal qui a vicié la raison,

et la ramener à cette vue simple et droite de la vérité, qui prépare à la foi et ouvre l'âme à la divine lumière et aux vertus d'en haut.

Ce retour à la foi par la science, et je le dis ici pour notre consolation, tout laborieux qu'il est, et mêlé de tant de difficultés et d'incertitudes, est cependant, Messieurs, quelque chose de magnifique et de très-agréable aux yeux de Dieu. Car Dieu n'est pas seulement l'amour infini, l'infinie bonté, il est encore lumière, l'éternelle lumière, et, par conséquent, la toute-science. Dieu aime donc la science, et il s'appelle le Dieu des sciences. Donc l'homme fait à son image doit reproduire aussi quelque chose de la science divine, et ainsi, quand il revient d'une fausse science à la science véritable, à celle qui est en harmonie avec la science de Dieu, l'image divine qu'il porte en lui prend plus de ressemblance, elle devient plus brillante par la grâce qui lui est faite de retrouver la vérité, de la contempler dans sa pureté, et par conséquent elle se rapproche de son modèle, gagnant par son retour plus qu'elle n'avait perdu dans son égarement. *Felix culpa!* s'écrie saint Augustin, en parlant de la réhabilitation de l'humanité par l'incarnation du Verbe, par le sacrifice et la résurrection de Jésus-Christ; heureuse faute qui nous a valu une telle expiation, une rédemption d'un si haut prix, et dont la conséquence finale, par l'ascension glorieuse de l'humanité incorporée à la personne de Jésus-Christ dans la gloire du Père et assise à sa droite, est de nous élever à une hauteur plus grande que celle d'où nous étions tombés, et de nous donner une

gloire et une félicité auxquelles nous ne pouvions aspirer !

Eh bien, Messieurs, ce que le saint docteur dit de la grandeur du genre humain réhabilité, et de tous les bonheurs que lui a valus la réparation de sa faute, je le dis de vous, je le dis de moi, je le dis de tous ceux qui ont péché par la science, qui se sont égarés dans ses voies, et qui ont le désir et la bonne volonté de revenir de leurs écarts. Il n'y a presque personne dans notre siècle, au moins parmi les hommes d'intelligence, qui n'ait péché de ce côté ; car il n'y a presque personne de nous qui n'ait douté un jour, qui n'ait eu des embarras, des obscurcissements, ou des exaltations de raison, et qui ainsi ne se soit révolté jusqu'à un certain point contre Dieu et contre sa loi. Que celui qui se sent sans péché nous jette la première pierre !

Si donc nous redressons nos voies par la science même qui les a perverties, si nous travaillons à réparer notre faute et ses déplorables conséquences, en épurant, en renouvelant, au moyen d'une lumière supérieure, notre raison obscurcie et faussée par une science équivoque et purement humaine; si enfin, à l'aide de la science divine qui vient illuminer notre esprit, nous parvenons à reconquérir la foi avec son ardeur, son courage et ses hautes inspirations, réunissant dans notre âme la pureté et la chaleur de la foi avec les splendeurs et les magnificences de la science, nous remonterons plus haut que la foi simple dont nous étions déchus, et nous pourrons dire aussi, grâce à la miséricorde de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ, que notre faute a été heu-

reuse, puisqu'elle nous a valu un tel retour et une si splendide réhabilitation. C'est l'histoire de plus d'un philosophe de nos jours, et Dieu veuille que de pareils exemples soient souvent donnés au monde.

Je terminerai, Messieurs, par une considération qui ressort de ce que je viens de dire, et qui laissera, je le crois, aux âmes chrétiennes, nombreuses dans cette enceinte, de l'espérance et de la consolation, au milieu de tant de sujets d'affliction que leur donne notre époque. Il y a sans doute beaucoup de mal parmi nous, et notre siècle laisse fort à désirer sous le rapport religieux. Mais est-il vrai que les choses allassent beaucoup mieux dans les siècles antérieurs, aussi haut qu'on voudra remonter? Le lointain des âges fait souvent illusion comme le lointain de l'espace. Les difformités disparaissent dans l'éloignement; les traits saillants se font seuls remarquer, tandis que les inconvénients des choses présentes éclatent au grand jour et de tous les côtés. Je crains donc, Messieurs, qu'il n'y ait un peu de perspective illusoire dans la réputation qu'on fait aux temps passés, et je suis porté à croire que, s'ils l'emportaient sur le nôtre à certains égards, ils ne valaient pas mieux que nous, et peut-être valaient-ils moins, sous d'autres rapports. Il y avait plus de foi chez nos aïeux, dit-on, et cela est vrai. La foi était plus répandue dans la multitude; les peuples croyaient en masse, et alors on était chrétien, presque de naissance, par instinct, par imitation, par habitude, je dirai même par préjugé; car il y a d'heureux préjugés, des préjugés légitimes. Aujourd'hui c'est le contraire, et nous le déplorons. On est indiffé-

rent, sceptique ou incrédule sans savoir pourquoi, uniquement parce que le grand nombre l'est, c'est-à-dire aussi par entraînement, par préjugé, et c'est un préjugé déplorable. Les multitudes sont incroyantes. Mais voici ce qui distingue et relève notre époque.

L'expérience du dix-huitième siècle et des premières années du dix-neuvième lui a cependant profité. On a si bien vu que les nations ne peuvent vivre sans croyances religieuses, sans culte et sans moralité, qu'après chacune de nos révolutions la religion s'est rétablie plus forte, plus puissante sur les âmes, et avec une influence d'autant plus efficace, qu'elle lui était plus propre, plus personnelle pour ainsi dire, et qu'elle était plus librement acceptée. Sans exagérer ce qu'on a appelé avec un peu d'emphase la renaissance religieuse, on ne peut nier cependant qu'il n'y ait un retour marqué des esprits aux idées chrétiennes, et que si la tendance du dernier siècle le poussait à l'incrédulité, le mouvement du nôtre le porte à la croyance. Il y a donc une amélioration dans la situation générale. De là cette préférence qui est donnée partout, surtout pour l'enseignement de la multitude, aux ordres religieux qui se chargent de l'éducation de la jeunesse et qui se multiplient de nos jours d'une manière remarquable, avec la faveur des populations. De là encore dans les paroisses qui s'augmentent, et dans tous les établissements d'instruction, un enseignement religieux plus soigné, plus fort, plus intelligent, et qui s'unit, autant que cela est possible, aux sciences et aux lettres humaines, pour avoir plus d'action sur les

âmes, et porter une conviction plus éclairée dans les esprits. La religion et la science, qui étaient en guerre au dernier siècle, tendent évidemment de nos jours à se rapprocher, à se soutenir et à s'embrasser. Il résulte de tout cela que ceux qui sont chrétiens aujourd'hui, ou qui aspirent à l'être, savent pourquoi ils le sont, et le sont parce qu'ils le veulent. Ils ont une conscience plus claire et plus profonde de ce qu'ils croient, de ce qu'ils font, et certainement le discernement de la raison et le choix de la liberté éclairent, affermissent leurs croyances, et soutiennent leur pratique. Or, on est plus attaché à la vérité et on l'estime davantage, quand on a connu les misères de l'erreur, et on est plus solide dans le bien et dans la vertu, quand on a eu le bonheur d'échapper au mal et de sortir du vice. Nos chrétiens d'aujourd'hui, on peut le croire, sont donc plus éclairés, plus fermes et plus complets; ce sont des chrétiens d'élite, dont la foi, augmentée et corroborée par les tentations et par les épreuves, est devenue plus pure dans le creuset des tribulations, et ainsi doit être d'autant plus agréable à Dieu, qu'elle le connaît mieux et lui témoigne plus d'amour.

C'est dans ce sens et pour cette fin que nous venons travailler ici, Messieurs, nous ne vous le cachons pas. Nous voulons animer votre foi, la développer, l'illuminer par les grandes vues de la science, et dans ceux d'entre vous qui ont le malheur de n'en pas avoir, ou dans lesquels elle serait morte, nous tâcherons de l'exciter, de la ressusciter par l'étincelle de l'intelligence, par les clartés d'une philosophie chrétienne, qui leur fera entrevoir et

sentir les sublimités, les beautés de l'Évangile et son influence salutaire pour civiliser, moraliser et perfectionner les hommes. Nous voulons les amener non pas seulement à une réconciliation extérieure de la religion et de la science, qui a déjà son prix et qui est un progrès, mais à la réconciliation intérieure de ces deux grandes choses, qui représentent le ciel et la terre, à leur fusion intime dans les convictions de leur esprit, dans les persuasions de leur volonté, dans le sanctuaire de leur conscience; en sorte que, et c'est là notre vœu le plus ardent, notre plus chère espérance, ces esprits distingués, si bien faits pour connaître et embrasser la vérité, ne restent plus en dehors du temple dont ils admirent la magnificence, et qu'ils saluent de loin avec respect, mais qu'ils y entrent, qu'ils s'approchent du sanctuaire où Dieu rend ses oracles, et qu'ils s'agenouillent à l'autel où celui qui est la vie même, l'Homme-Dieu, nous donne sa chair à manger et son sang à boire, pour nous communiquer l'éternelle vie par l'aliment de l'éternité. Voilà ce que nous désirons, Messieurs, et, pour vous conduire à ce but, nous allons essayer de vous démontrer que la morale chrétienne est la plus excellente des morales, la plus parfaite des doctrines, la plus capable de régler et de perfectionner la vie privée et la vie publique, afin que cette conviction, une fois entrée et établie dans votre esprit, agisse sur votre cœur et porte votre volonté à pratiquer et à réaliser par ses actes ce que vous aurez appris d'abord à admirer et à goûter.

DEUXIÈME LEÇON

IDÉE DE LA MORALE

La conclusion de notre dernière leçon était celle-ci : nous aborderons tour à tour les divers systèmes de morale, pour les apprécier en eux-mêmes, les comparer entre eux, leur demander compte de ce qu'ils enseignent, et nous tâcherons, par cette voie purement expérimentale, de déterminer la vraie morale, la morale par excellence, celle par conséquent que tous les hommes doivent embrasser et pratiquer. Mais ce discernement, avons-nous dit, suppose et implique un terme de comparaison, une unité de mesure, une règle. Où la prendre, cette règle? Dans les systèmes? mais eux-mêmes sont en question. Dans le christianisme? mais sa morale est également en cause. Donc cette pierre de touche destinée à nous révéler la vraie morale doit être cherchée en dehors du christianisme et des systèmes, si nous voulons arriver au but par une démonstration rigoureuse. Où donc la chercher? Nous la chercherons là où tout le monde peut la trouver, c'est-à-dire dans le témoignage de la conscience humaine, dans le consentement unanime des peuples, dans le bon sens de

l'humanité. C'est de là que nous dégagerons et ferons ressortir ce que j'appelle l'*idée* de la morale, ou l'idéal de la moralité. Une fois en possession de cette règle supérieure, et sachant par elle ce qui constitue la perfection morale, notre tâche deviendra facile; car il ne nous restera plus qu'à confronter avec cet idéal chaque doctrine particulière, pour être aussitôt à même d'en apprécier la valeur, d'en mesurer la portée.

Le premier, et sans contredit le plus grave problème à résoudre, est donc celui-ci : Qu'est-ce que l'idée de la morale? Mais la solution de ce problème en présuppose une autre, à savoir, qu'est-ce qu'une idée dans le sens philosophique de ce mot? Je dois donc vous expliquer préalablement ce que c'est qu'une idée, et ici nous rencontrons ce qu'il y a de plus subtil, de plus élevé dans la doctrine platonicienne, et j'oserai dire aussi dans la doctrine chrétienne. Ici nous interrogerons concurremment deux grands philosophes, à mon avis les deux philosophes par excellence, Platon et saint Augustin, qui ont tant de points de contact, et que pour mon propre compte, je suis heureux de trouver souvent d'accord.

Qu'est-ce donc que l'idée dans le sens platonicien et dans le sens augustinien? Pour répondre à cette question, je suis obligé de remonter un peu haut, mais enfin, en quelques traits, par quelques paroles, je crois pouvoir vous expliquer ce point délicat qui se présente à nous tout d'abord, et appelle une solution.

Partout l'idée est ce qui détermine l'œuvre, ce qui règle la pratique. Elle est le plan, l'esquisse, le dessin.

En toute œuvre, œuvre de science, œuvre d'art, œuvre naturelle, œuvre divine, il y a la part de l'intelligence qui conçoit, pense, détermine, et la part de la volonté qui exécute, et réalise. Ainsi dans cette grande œuvre qu'on appelle l'univers, et qui proclame si haut un créateur, un divin architecte, il y a une idée, il y a des idées. Tout ce qui subsiste, et reluit dans les créatures avec tant de magnificence, préexistait en idée dans l'entendement divin; car Dieu avait conçu le monde avant de l'effectuer par la création. Or, l'entendement divin est universel, infaillible, éternel, nécessaire; les idées divines doivent donc être empreintes des mêmes caractères; elles sont éternelles, universelles, nécessaires, infaillibles. Dieu, quand il a créé, n'a fait que réaliser ses idées, en leur donnant une substantialité particulière. Elles ont été ainsi comme implantées dans les existences, imprimées au fond des créatures, de telle sorte que dans tout être il y a deux choses : l'idée divine, et la réalité contingente, l'idéal, beau, parfait, infini, et la substance finie qui exprime et reproduit cet idéal, mais qui lui est toujours inférieure, parce que les choses du temps ne sauraient égaler les choses éternelles.

Il y a donc pour chaque être un idéal auquel il tend, vers lequel il s'avance, qu'il aspire à reproduire, à réaliser peu à peu dans son développement successif, à exposer dans sa plénitude. Cet idéal est la mesure la plus haute, le point culminant de perfection que la créature puisse atteindre; elle se perfectionne d'autant plus qu'elle s'en rapproche davantage, et sa perfection ne peut être entière, complète, définitive, que si elle en

est tellement pénétrée, qu'elle l'exprime par tout ce qu'elle est. Ne trouvez-vous pas ici, dans cette évolution des êtres au sein de leurs idées, le type primitif du travail de l'artiste? Car je n'appelle pas artiste le copiste de la réalité, quelque gracieux et fidèle qu'il puisse être. L'artiste véritable, celui qui aspire à la perfection de son art, doit toujours tendre à l'idéal, le poursuivre à travers la réalité, sans se laisser enchaîner par elle; il faut qu'il fasse sortir de la nature ce quelque chose qui l'anime, la domine et la transfigure; il faut, en un mot, qu'il aille jusqu'à l'idée divine, qu'il se l'approprie, qu'il la sente vivre, et pour ainsi dire palpiter dans son esprit. Le dégagement de l'idéal est la première, l'essentielle condition de l'art, et celui-là n'est pas artiste qui ne conçoit point dans son entendement, et d'une manière vivante, ces magnifiques idées ou du moins les reflets animés des idées divines, qui renferment et manifestent la seule beauté véritable, dont les beautés créées ne sont que des rayons affaiblis.

Toute créature porte donc en elle l'impression d'une idée divine, et par conséquent toute créature offre des vestiges de la Divinité, et révèle Dieu en manifestant son idée. Mais il y a des créatures privilégiées qui ne portent pas seulement les vestiges de la Divinité, mais qui en sont encore l'image. Vous reconnaissez à ce trait la créature humaine. L'homme, en effet, ne réfléchit pas seulement la Divinité par l'idée qui est imprimée en lui comme dans les autres êtres; l'homme a été créé à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire que, comme Dieu, il est intelligent, voulant et aimant. L'idée divine ne le

pénètre pas seulement comme les créatures sans raison, *quibus non est intellectus*, mais encore la lumière divine brille en lui, cette lumière dont sa raison est une participation, et au flambeau de laquelle s'allume son intelligence. Il y a donc sous ce rapport deux espèces de créatures; les unes reproduisent l'idée divine sans la connaître, elle éclate spontanément dans leur existence sans qu'elles-mêmes contribuent sciemment à la manifester; les autres la portent en elles avec conscience, avec intelligence, concourent à son développement, et travaillent toute leur vie à la reproduire dans tous ses traits, sous toutes ses faces; c'est ce qui constitue le travail de la science et l'œuvre de l'art, dont la créature humaine est seule capable. Toute chose a donc son idée, toute créature exprime une idée, répond à une idée conçue éternellement dans l'entendement du suprême architecte, et qui est à la fois le principe et le terme de la perfection.

Mais comment ces idées supérieures, transcendantes, sont-elles dégagées par le travail de l'esprit humain? Comment se réfléchissent-elles en lui?

Permettez-moi de vous rappeler ici une distinction importante que nous trouvons également dans la doctrine platonicienne et augustinienne; c'est la différence entre l'*image*, la *notion* et l'*idée*. L'image, pour me servir du langage d'Aristote et de saint Thomas, est un pur fantôme, *phantasma*. L'image est essentiellement particulière, elle implique toujours quelque chose d'individuel. Vous voyez un homme, l'image s'en grave dans votre esprit; elle est relative à ce seul homme, elle est

individuelle comme lui, limitée, restreinte comme lui; jamais elle ne peut dépasser les proportions de l'individu observé. Donc ce qui caractérise l'image et les connaissances sensibles qu'elle procure, c'est de n'offrir que des caractères individuels, particuliers.

Mais au-dessus des images je trouve un ordre de connaissances plus étendues. Quand vous avez dans l'esprit un certain nombre d'images, vous pouvez les rapprocher, les comparer entre elles, et par cette comparaison abstraire, dégager les caractères qui leur sont communs, et former ainsi une généralité, c'est ce qu'on appelle une notion. Tel est le procédé des sciences naturelles; elles ont toutes pour point de départ des perceptions sensibles, dont elles éliminent les traits particuliers, au moyen de l'abstraction, pour combiner finalement leurs caractères communs en une unité supérieure qui les résume. Mais la notion ainsi obtenue est toujours plus ou moins limitée, parce qu'elle correspond aux observations faites : l'induction que l'on en peut tirer reste subordonnée au nombre d'individus observés. C'est là la logique de l'induction. Il n'y a donc encore ici rien d'universel; ce n'est pas encore l'idée, puisque le caractère fondamental de l'idée est l'universalité. L'idée n'est pas plus ou moins large, plus ou moins étendue, elle n'admet pas de degrés, elle est universelle ou elle n'est pas. Quand, en effet, vous opérez sur le cercle pour en démontrer les propriétés, ce n'est pas sur tel cercle plus ou moins parfait, ce n'est pas sur un cercle grossier et matériel que vous travaillez, mais bien sur un cercle

idéal qui représente tous les cercles possibles, et dont les propriétés sont applicables à tous les cercles imaginables, et c'est là l'immense avantage de la science géométrique. Elle n'a rien de vague, rien d'indécis, parce que son objet est parfaitement lumineux et déterminé, tandis que les autres sciences et en particulier les sciences morales, dont les objets se refusent au calcul et ne sont arrêtés par des lignes précises, ne sauraient offrir cette fixité définitive, qu'une intelligence claire et complète de leurs idées pourrait seule leur donner.

Les idées du genre humain, Messieurs, se forment presque sans lui. Ce n'est point par un lent travail de généralisation et d'abstraction qu'on arrive à les posséder, mais plutôt elles se dégagent d'elles-mêmes par une sorte d'éclair instantané, par une illumination soudaine, lorsque l'esprit humain est en face des choses, reçoit leurs impressions, entre en contact et en commerce avec elles. C'est alors qu'elles paraissent spontanément dans l'entendement, ces grandes idées qui constituent l'héritage et comme l'auguste patrimoine de l'intelligence humaine, et qui, bon gré mal gré, dominent tous les siècles, sont la base de toute science, le principe de toute civilisation; idées que les philosophes, les libres penseurs peuvent bien contester, obscurcir, ébranler quelquefois, mais qu'ils ne parviennent jamais à déraciner du fond des croyances humaines, de la pratique des hommes, parce qu'elles sont nécessaires, universelles; parce qu'on ne peut fonder une civilisation sans elles, ni une société sans elles, ni une famille sans

elles; et qu'en dépit des écoles et des systèmes, il faut bien que le genre humain vive comme Dieu l'a fait. Elles peuvent bien s'éclipser un moment, à l'époque de ces phases douloureuses, de ces crises terribles, où les sociétés sont en souffrance et s'agitent pour périr ou se renouveler; elles peuvent bien momentanément disparaître dans le naufrage d'une civilisation, mais pour renaître bientôt, et briller d'un plus vif éclat, au sein de sociétés nouvelles ou rajeunies. L'histoire a vu de hardis rénovateurs, qui crurent pouvoir impunément briser les antiques traditions, et arrêter ou détourner à leur gré le courant de la vie sociale; mais elle les a vus aussi ramenés bientôt en arrière par le flot qu'ils voulaient affronter, abandonner leurs plans chimériques, et replacer la société bouleversée sur les fondements de ces vieilles idées qui avaient fait sa force et sa grandeur.

Nous venons de constater que les idées sont universelles, immuables, nécessaires; qu'elles se dégagent de l'esprit humain et dans l'esprit humain aussitôt qu'il se met en rapport avec la réalité; et cela par une illumination soudaine, dès la première expérience, instantanément; nous savons dès lors comment nous pourrons les trouver. Nous ne les demanderons pas à un seul homme, mais à tous les hommes, à tous les peuples, à toute l'humanité; car elles éclatent partout, elles forment le fond de toutes les intelligences; aucun homme, aucun peuple qui ne les connaisse et n'en rende témoignage. Elles sont accessibles à tous, et visibles pour tous, ces nobles idées de moralité qui élèvent

l'homme si haut dans la création; car l'homme est par sa nature un être moral, et il ne peut vivre, comme individu, comme membre de la famille ou de la société, sans les manifester, sans les appliquer, sans les réaliser.

Il faut avouer pourtant que les idées, soit de l'ordre spéculatif, soit de l'ordre moral, conservent toujours dans les conceptions de la philosophie quelque chose de vague et d'incertain; et les explications que les penseurs veulent en donner ne servent souvent qu'à les obscurcir. La raison en est, sans doute, que l'esprit humain, lorsqu'il veut les formuler en systèmes, les réduit, les amoindrit, et quelquefois même les dénature; car elles sont universelles, et l'esprit humain est borné; et dans cette universalité même elles offrent à celui qui les veut embrasser quelque chose d'indéterminé et d'obscur. Aussi verrons-nous plus tard, et c'est le but auquel nous tendons, que Dieu, qui a bien voulu imprimer ses idées en caractères sensibles dans la création matérielle, puis les écrire en traits spirituels dans nos âmes, et c'est là ce qui fait les grandes tendances de notre nature, Dieu les a encore gravées en traits plus sublimes, plus nets, plus distincts, dans la sainte Écriture, et par la parole révélée.

La nature, la conscience et la révélation, voilà les trois voies par lesquelles les idées nous arrivent. Ce sont les trois grands livres de la connaissance humaine par lesquels se manifeste, aussi parfaitement qu'il est possible ici-bas, le monde intelligible. Voulez-vous connaître notre nature, notre origine, notre des-

tinée, l'œuvre et le plan de la Providence dans la création? Ralliez en faisceau ces trois irradiations de l'idée divine à travers la nature, la conscience et la révélation; complétez l'une par l'autre ces trois magnifiques lumières, dont chacune est déjà si belle en elle-même, mais qui réunies et s'illuminant réciproquement, acquièrent une splendeur qui approche de celle du ciel, et font voir la lumière dans la lumière, selon l'expression du prophète. C'est la voie que nous suivrions, si nous étions libres; mais, comme je vous l'ai annoncé, nous sommes obligés de briser pour le moment cette synthèse, et de laisser là, pour éviter l'apparence d'un cercle vicieux, la manifestation surnaturelle de l'idée; car nous voulons aujourd'hui trouver l'idéal de la morale en dehors du christianisme et des systèmes. Nous laisserons donc aussi la spéculation et la métaphysique, pour n'interroger que les faits, les grands faits de la moralité communs à tous les hommes; faits que tous connaissent par leur conscience et accomplissent plus ou moins dans leur conduite, parce qu'ils sont tous des êtres intelligents et libres.

A cette question : Qu'est-ce que la morale? chacun répondra : La morale est une règle qui doit diriger les actions humaines; et pour que cette règle produise son effet, aille à son but, il faut qu'elle soit revêtue d'une certaine autorité. Ainsi la morale est une règle autorisée, une règle qui s'impose avec autorité. Elle suppose donc une loi, car point de règle sans loi; et par conséquent la morale est une règle qui dirige les mœurs par une loi, par des lois. — Qu'est-ce que les mœurs? Ce

sont les habitudes de l'homme; les habitudes sont composées d'actions, d'actes; les actes sont le résultat de la volonté, qui les exécute en raison de sa liberté, et qui est portée à agir de telle ou telle manière par ses sentiments, par ses instincts, par ses appétits, par toutes les influences externes qui la sollicitent et la pressent de toutes parts. L'homme, qui est un agent, un être actif, est donc soumis à une loi, comme tous les autres êtres; car, et c'est là une vérité universelle, il y a des lois partout, elles gouvernent toutes les existences, tous les mondes, aussi bien le monde physique que le monde moral. Dans la nature organique et inorganique, dans le règne végétal comme dans le règne animal, et dans les genres et les espèces qui s'y rapportent, tout se fait par des lois; car tout se développe avec ordre, harmonie, constance et régularité. D'ailleurs, que deviendraient les sciences naturelles, la chimie, la physique, la physiologie, si les faits qu'elles observent, les phénomènes qu'elles étudient, n'étaient sous l'empire de lois invariables? Quel est leur but, sinon de découvrir ces lois, de s'en emparer pour reproduire ensuite artificiellement les mêmes phénomènes, que la nature produit spontanément?

Mais au-dessus de ces règnes de la matière, où la loi domine fatalement, se trouve le règne spirituel, le genre humain, qui embrasse et résume toutes les perfections des autres, qui a de plus pour caractères distinctifs l'intelligence et la liberté. L'homme est un agent d'une espèce particulière, qui n'agit point en aveugle, par une spontanéité fatale comme les autres

êtres de ce monde, mais il a le pouvoir d'opérer avec conscience et réflexion, en prévoyant ce qu'il va faire, en calculant et disposant les moyens vers la fin qu'il se propose; par conséquent l'homme, par sa pensée, connaît la loi supérieure qui doit diriger ses actes; et par sa volonté, par sa liberté, il a le pouvoir de l'observer ou de la violer, de s'en écarter ou de l'accomplir. C'est pourquoi il est cause, cause seconde il est vrai, parce qu'il ne vient pas de lui-même, parce qu'il n'a pas en lui la raison première de son être ni de ses actes; cause réelle, efficiente cependant, parce qu'il peut vouloir et se déterminer par lui-même. Aussi est-ce là ce qui fait sa grandeur et sa responsabilité; c'est là ce qui rend sa position si délicate, si critique en ce monde. Posé en face des lois établies par le Créateur, il peut, lui homme, les accepter ou les méconnaître, les suivre ou les transgresser. Vous voyez donc que la volonté est la *maîtresse pièce*, comme dit Pascal, et que c'est elle qu'il s'agit de régler et d'assouplir conformément à la loi, puisque c'est elle, en définitive, qui la réalise ou la viole. La volonté, c'est le fond de l'homme, c'est son centre, le foyer de sa vie. L'intelligence éclaire et guide, mais elle n'agit pas, à proprement parler; et n'agissant pas, ce n'est pas elle qui engage la responsabilité. Tant que la volonté n'a pas dit *oui* ou *non*, tant que dure sa résistance, tant que le consentement n'est pas donné, quelque violente que puisse être la tentation, quand même la raison serait séduite, ou vaincue déjà, il n'y a pas encore crime ou faute, si par un

effort suprême de la volonté on s'arrête avant l'action.

Il existe donc une loi supérieure qui doit gouverner la volonté et ses actes; et celle-ci est dans l'ordre quand, ayant reconnu cette loi par l'intelligence, elle agit conformément à ses prescriptions. Mais si elle s'en écarte, si elle refuse de suivre la direction que cette loi lui montre, elle entre dans le désordre, elle porte le trouble, la confusion en elle et autour d'elle; car, semblable à un astre qui ne pourrait sortir de son ellipse sans porter la perturbation dans le monde matériel, la volonté ne peut s'échapper de son orbite moral, c'est-à-dire s'affranchir de sa loi, sans produire aussitôt le désordre et le trouble dans l'individu, dans la famille, dans la société. Partout le règne de la loi produit l'ordre, la beauté, l'harmonie; partout aussi la violation de la loi engendre la confusion, le désordre, la difformité.

Mais d'où vient que l'homme viole si souvent les lois, tandis que les autres êtres y sont constamment fidèles? Pourquoi, avec un si grand besoin de la vérité, avec ce noble instinct du bien qui est dans notre cœur, sommes-nous si souvent portés au désordre? Rappelez-vous saint Paul, saint Paul, cette âme si élevée, cette nature si ardente et si vivace, nature juive dans sa plus grande énergie, avec toutes ses sublimités et ses misères; saint Paul qui, après son mystérieux ravissement, où il a vu les splendeurs du ciel et entendu des choses ineffables, est encore exposé à recevoir dans sa chair ce qu'il appelle les soufflets de Satan! D'où peut venir cet étrange contraste? Comment le même homme peut-il renfer-

mer dans la même volonté, dans la même existence, l'amour du bien et la tendance au mal? Comment avec des instincts si sublimes en a-t-il d'aussi abjects? Comment avec tant de dignité, d'élévation et d'entraînement au bien, est-il le jouet des penchants les plus ignobles, et capable de toutes les bassesses? Qui déliera le nœud de ces contradictions? O mon Dieu! est-ce ainsi que vous auriez créé l'homme, qui doit être ici-bas votre image? Vous qui êtes sagesse, bonté, puissance infinie, auriez-vous pu créer un être si malheureusement organisé, que toute son existence serait une lutte violente, et qu'il dût sans cesse offrir le douloureux scandale des excès les plus contraires, se disputant sa volonté? C'est là, messieurs, un redoutable problème, qui a fait dans tous les temps le tourment de la philosophie, et dont la solution intéresse non-seulement la morale, mais toute la science; car, sans elle, tout reste énigmatique dans ce monde, dans l'homme, dans sa destinée. Cette solution, je ne ferai que vous l'indiquer en passant, pour ne pas sortir de notre sujet.

Deux agents concourent à notre perfectionnement; car notre développement moral résulte de l'action combinée de la force divine et de notre propre force, Dieu, avec sa puissance infinie, ne peut rien faire pour nous rendre meilleurs sans le concours de notre volonté; donc, s'il y a perturbation, désordre dans l'homme, l'un de ces deux agents en est l'auteur et responsable; et comme il est impossible que Dieu, l'être plein de sagesse et de bonté, ait ainsi formé l'homme dans le désordre et avec le penchant au mal, il faut bien que ce

soit l'homme qui se soit déformé lui-même par le mauvais usage, par l'abus de sa liberté. Je vous livre en passant cette explication, la seule qui justifie la Providence, qui s'accorde avec l'idée d'une sagesse divine; la seule qui rende raison de la vie de l'homme actuel et de sa triste destinée. Sans cette grande doctrine de la décadence du genre humain par sa propre faute, tout reste énigme et contradiction dans le monde.

Voilà donc l'homme en lutte avec lui-même, aimant le bien, c'est-à-dire sa loi, mais aimant aussi le mal, ou ce qui est contraire à sa loi; d'un côté, poussé en haut, vers le foyer de l'esprit, par la loi inhérente à l'esprit; de l'autre, entraîné en bas, par la loi du corps et par l'influence immense que le corps exerce dans l'existence présente; voilà l'homme tiraillé par deux forces opposées, qui se combattent en lui; l'une qui l'élève à Dieu, à ce qui est pur, à ce qui est bon et saint; l'autre qui règne dans ses membres, et l'entraîne vers la matière, dans la région de l'animalité. Ajoutez aux entraînements désordonnés, dont le corps est le principe, les excitations, les mille séductions du monde qui l'entoure; car ce monde, qui devait faciliter l'accomplissement de la loi, quand le corps était soumis à l'âme, et l'âme subordonnée à Dieu, le monde s'est tourné contre la loi de l'esprit, et favorise la loi des sens, par les passions, les désirs, les convoitises, l'amour des jouissances qu'il y excite.

Qui arrachera l'homme aux séductions du mal? qui le tirera du gouffre des choses matérielles? qui soutiendra sa volonté au sein de ces luttes toujours renais-

santes? La loi! Suivez la loi, observez la loi. Comment? En combattant le mal dans l'homme, en encourageant et développant tout ce qui est bien. Le mal, c'est ce qui est contraire à la loi; le bien, c'est ce qui est conforme à la loi, qui est universelle, la même pour tous. Ce qui nous porte à enfreindre la loi, c'est le moi qui domine en nous; c'est cet esprit de révolte qui, dès notre tendre enfance, nous met naturellement en insurrection contre l'autorité; et encore ici je dirai : Dieu nous aurait-il ainsi faits? Dieu, en nous créant, aurait-il voulu se créer des ennemis? Non! cet esprit de révolte vient d'ailleurs, il vient de la créature qui s'aime plus que le Créateur; de l'individu qui s'aime au-dessus de tout, et qui a voulu se rendre indépendant, substituer sa volonté à la loi. Là est le mal, le mal essentiel, dans cet égoïsme, dans cette exaltation du moi. Le mal existe dès que la volonté propre veut se mettre à la place de la loi universelle, dès que l'homme veut imposer aux autres sa volonté pour règle, faire prévaloir son moi, son égoïsme, sur les droits des autres. C'est donc là, dans son siége même, dans sa racine, qu'il faut attaquer le mal. Par conséquent le point de départ de la morale est de combattre l'égoïsme, pour le dompter et le discipliner.

Les faits eux-mêmes, simplement examinés, en dehors des spéculations et des systèmes, nous conduisent à ce résultat. Ils nous apprennent que les hommes vivant ensemble, et leur volonté étant libre dans la sphère de la loi, il faut que ces volontés s'équilibrent, pour ainsi parler, et respectent réciproquement leurs droits; car autrement elles iraient se froisser, se briser les unes

contre les autres; toujours aux prises, cherchant toujours à envahir, à usurper sur les autres, elles ne tarderaient pas à s'abîmer dans une ruine universelle. Les faits nous apprennent encore que, si au contraire toutes ces volontés conspirent harmonieusement vers le but commun de la famille et de la société, la famille et la société sont dans l'union, dans l'ordre, et par conséquent dans le bonheur. Donc l'idéal moral veut que la loi arrête les exagérations du moi, refoule l'égoïsme, le comprime et le détruise, s'il est possible. La morale, la vraie morale commencera donc par dire : Vous êtes tous de la même nature, enfants du même père; eh bien ! ne vous faites pas de mal les uns aux autres, et elle dira cela dans cette formule que vous connaissez tous, formule qui est la première expression de l'équité naturelle, du bon sens moral : Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Et remarquez que cette bonne morale est en même temps fort adroite. Elle prend l'homme où il en est, dans son égoïsme, dans son amour de lui-même. Que veux-tu? lui dit-elle. Tu veux être heureux; eh bien! ton frère veut l'être aussi. Aimerais-tu qu'on te fît du mal? Non, car tu aimes singulièrement la jouissance et le bonheur; si donc tu ne veux pas qu'on te fasse de mal, pourquoi en ferais-tu aux autres? Et l'homme comprend ainsi facilement, par un retour sur lui-même, que la justice ou l'équité ressort de l'égalité.

Ne pas faire de mal, c'est le premier degré, le commencement de la morale. Jusque-là, il est vrai, elle est encore toute négative. Cependant on a déjà fait un grand pas,

un pas immense, quand on sait se maintenir dans cette position, quand on peut ne pas violer le droit d'autrui, ne pas blesser les autres par quelque endroit, ne pas les violenter dans quelque partie de leur existence. Scrutons notre cœur, Messieurs; y a-t-il un jour où nous soyons bien assurés de n'avoir pas nui aux autres, en actes, ou du moins en paroles? Beaucoup se croient très-honnêtes, et ils n'ont pas même atteint ce premier degré. Tâchons donc d'abord de nous restreindre dans le cercle légitime de notre activité. Efforçons-nous de n'aller que jusqu'à ces limites où nos droits expirent et où commencent ceux des autres, et un progrès notable sera déjà accompli. Notre moralité sera encore négative, sans doute, mais c'est la base nécessaire d'une vertu plus haute.

Le second degré de la morale sort tout aussi naturellement du bon sens : N'aimes-tu pas qu'on te fasse du bien? Le secours de ton frère ne te fait-il pas plaisir? Pourquoi donc ne ferais-tu pas pour les autres ce que tu désires pour toi-même. Ici, vous le voyez, la morale fait un pas, de négative elle devient positive. S'il est beau déjà de mettre un frein à ses passions, de les restreindre dans les limites que l'ordre leur assigne pour respecter le droit des autres, il est bien plus grand de se relâcher de son propre droit, de le sacrifier au profit d'un autre; il faut pour cela plus d'empire sur soi-même, plus de force, plus de vertu. Ici la morale procède encore avec habileté, c'est dans notre intérêt propre qu'elle va prendre le motif de faire le bien; elle donne adroitement une certaine satisfaction à l'égoïsme, quand

elle lui dit : Si tu désires qu'on te fasse du bien, fais en aux autres. Mais enfin elle demande plus en faveur des autres, elle demande tout ce que nous voudrions qu'on fît pour nous. C'est donc un degré plus élevé de moralité. Tout à l'heure la règle était purement prohibitive : ne fais pas le mal. Elle fait un pas vers la perfection en commandant positivement de faire le bien. Il ne suffit plus de n'être point méchant, il faut encore devenir bienfaisant. Ainsi se détermine peu à peu l'idéal moral, qui s'achève et se complète dans un troisième degré, celui de l'abnégation, du dévouement.

En effet, si la moralité devient plus parfaite, à mesure que l'égoïsme est plus restreint; si, en commençant par la justice négative, et après avoir atteint la justice positive, vous dépassez encore celle-ci et que vous parveniez, en affaiblissant toujours l'égoïsme, à aimer davantage la loi, l'équité, le bien en soi et pour soi; si vous arrivez à ce point, non-seulement de ne plus faire de mal aux autres, non-seulement de leur faire quelquefois du bien, mais d'être portés à leur faire toujours, et cela sans aucun retour sur vous-mêmes, tout le bien dont vous serez capables, et qu'ainsi, instruments dévoués de la loi, vous fassiez le bien, non plus par un retour sur vous-mêmes, mais à cause de la justice, par le motif désintéressé de la vertu; si vous êtes arrivés à ce point, vous touchez à la cime, à la perfection de la moralité : car vous identifiez votre volonté avec la volonté même de Dieu, avec la loi suprême de l'ordre, avec ce qu'il y a de plus pur, de plus élevé, de plus saint. Votre égoïsme a disparu, votre volonté elle-même s'efface, et, dans

l'enthousiasme du bien qui vous saisit, vous devenez comme l'artiste, ravi par l'idéal qu'il a entrevu, qui s'oublie lui-même, qui oublie le monde entier pour saisir la beauté suprême qu'il aperçoit, pour s'unir à ce que son esprit contemple et poursuit. Quand nous aspirons à la perfection morale, quand nous nous efforçons de la réaliser dans notre vie, nous devenons aussi de grands artistes, les plus grands de tous les artistes, parce que nous créons des œuvres plus magnifiques que des monuments, des statues ou des tableaux; parce que si notre âme a été touchée de l'idéal du bien, nous voulons aussitôt le reproduire en nous-mêmes, le faire reluire dans tous nos actes; nous travaillons à former en nous un nouvel homme, conforme à cet idéal, qui nous est apparu, de pureté, de noblesse, de désintéressement. Oui, nous formons alors un nouvel homme, et Socrate avait raison de dire qu'il était plus grand qu'un artiste qui, après tout, si magnifique que soit son œuvre, n'embellit qu'une matière inerte, tandis que l'homme vertueux façonne une âme vivante et transfigure l'humanité. Oui, quand l'homme est pénétré des splendeurs de la loi morale et qu'elle rayonne dans sa conduite; quand il est devenu librement un instrument docile de la volonté divine, pour l'accomplissement sur la terre de ses desseins de justice, de bonté et de miséricorde, on peut l'appeler un homme divin. Car, à ce degré, il y a en lui abnégation du *moi*, subordination entière à la loi, et par conséquent conformité à la volonté du suprême législateur. Eh! Messieurs, pour l'honneur de l'humanité, ces grands sacrifices, ces belles transfigurations, ces su-

blimes glorifications de l'âme humaine n'ont jamais manqué parmi les hommes ! Dans l'antiquité elle-même, dans cette antiquité païenne qui, sous plus d'un rapport, n'était qu'une préparation au monde chrétien, on a vu éclater, au sein de la sensualité et de l'égoïsme, de magnifiques dévouements. Toujours il y a eu de ces héros de l'humanité, de ces hommes semblables aux dieux, comme dit Cicéron; car la fin de la morale est de refaire dans l'homme l'image que Dieu y a mise de lui-même en le créant à sa ressemblance, et c'est la réparation, la restauration de cette divine ressemblance, ou le renouvellement de la conformité de notre âme avec son divin modèle, qui est le sommet, la perfection de la moralité. C'est ainsi que l'idée de la morale, avec ses conditions et ses lois, se manifeste d'elle-même. J'en appelle à vos consciences, à votre âme, qui s'élève en entendant ma parole, et qui, j'en suis sûr, correspond à la pensée qui m'anime. Pour vous comme pour moi, n'est-ce pas là l'idéal de la moralité, et n'admirez-vous pas, dans celui qui tend à le reproduire en ses œuvres, l'homme parfait, l'homme par excellence? Partout et toujours on a regardé l'abnégation de soi-même comme le type suprême de la perfection; partout et toujours on a glorifié le dévouement de l'homme qui, sans retour sur lui-même, accomplit le devoir et se sacrifie au bonheur des autres. Les païens les plaçaient sur les autels, ces héros de l'humanité; ils leur élevaient des temples, leur érigeaient des statues; ils les mettaient au rang des dieux.

Nous, Messieurs, nous leur dressons aussi des autels,

nous leur rendons un culte, mais sans leur accorder l'adoration, qui n'appartient qu'à Dieu; et à ceux-là seulement que l'Église, après l'examen le plus approfondi de leur vie, après avoir scruté tous les ressorts de leurs actes, déclare avoir pratiqué la vertu chrétienne de la manière la plus héroïque. C'est la cime du troisième degré de la moralité, la sainteté.

Voulez-vous vérifier ces idées si simples et si universelles de la morale? Considérez-les dans leurs traits les plus saillants et sur une scène plus vaste, c'est-à-dire non plus seulement dans un être individuel, mais dans un être collectif, dans une société. Qu'est-ce qui fonde une société? qu'est-ce qui la consolide et la rend florissante? C'est la règle, ou la loi qui y fait régner l'ordre : car vous ne pourriez concevoir une société sans lois. Qu'est-ce qui trouble et détruit la société? L'absence de règle, ou la violation des lois. Qu'est-ce qui porte à la violation des lois dans la société? L'égoïsme, l'intérêt particulier qui se substitue à l'intérêt public. Donc, à quelle condition pourra exister une société morale, ou bien comment y aura-t-il de la morale dans une société? A cette condition d'abord que les volontés particulières seront contenues dans leur sphère légitime d'activité; en d'autres termes, qu'il y aura des lois pour régler toutes ces forces individuelles, pour diriger leurs mouvements, et qu'elles n'iront pas se précipiter les unes sur les autres. Sans cette première condition, aucune société n'est possible; mais seule, cette condition serait insuffisante, elle est purement négative. C'est déjà beaucoup sans doute que les droits réciproques soient

respectés, mais ce n'est pas encore assez, car aucune société ne peut vivre avec une justice simplement prohibitive; il faut en outre que les volontés qui la composent soient portées à s'entr'aider, à se soutenir, par des services réciproques, et qu'ainsi s'établisse entre elles un échange de bienfaits, qui les fasse conspirer toutes harmonieusement au but commun de la société. Mais il faut plus encore, et c'est ce qui fait la perfection de la société, il faut que les citoyens, non-seulement s'abstiennent du mal, et se fassent un bien réciproque, mais qu'ils soient prêts à se dévouer, à donner leurs biens et leur vie pour la patrie, et c'est le comble du patriotisme. Le vrai patriotisme commence dans l'abstention du mal, il se développe par la contribution généreuse au bien public, il se consomme par le dévouement. C'est le patriotisme qui a fait la gloire et la grandeur des sociétés antiques. Ignorant la patrie céleste, et ne voyant rien de plus grand que la patrie de ce monde, le citoyen de Sparte, d'Athènes, de Rome, concentrait en elle ses affections, son admiration, son adoration; il lui consacrait avec enthousiasme, et une sorte de fanatisme religieux, toutes ses pensées, toute sa liberté, toute son existence; il se dévouait à elle âme, corps et biens. Sans doute il y avait de l'excès, de l'erreur, dans ce sacrifice de l'homme à l'homme, à une chose humaine. L'Évangile nous a appris qu'on ne doit se dévouer qu'à Dieu. Mais quelle magnifique erreur, et que de grandeur dans cet excès! comme ce patriotisme excite encore aujourd'hui notre admiration, et quel respect nous inspirent ces grands citoyens

des républiques antiques! C'est que l'idéal de la moralité humaine brille déjà dans leur désintéressement; c'est qu'ils nous font entrevoir et sentir par leur dévouement tout ce qu'il a de grand, de parfait, de divin dans le vrai sacrifice.

Concluons :

L'idée de la vraie morale, telle qu'elle vient de se produire à la lumière des faits, se manifeste et se réalise dans la vie humaine par les trois phases ou les trois degrés que nous vous avons exposés, et par conséquent cette doctrine sera la vraie morale, la morale par excellence, qui apprendra à l'homme à combattre et à vaincre son égoïsme naturel, d'abord en le restreignant, en le contenant assez pour ne pas faire de mal; et la formule de ce premier degré est cette maxime négative : Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent: ensuite, en prenant assez sur soi, et même sur son droit, pour faire du bien à son semblable, et la formule de ce second degré est cette maxime positive : Fais pour les autres ce que tu voudrais qu'ils fissent pour toi; et enfin, en se dévouant au triomphe de la justice, de la vérité, de la vertu, sans retour sur soi-même, et par le sacrifice du moi à la loi et au souverain bien. Il n'y a plus de formule à ce degré, parce qu'il est au-dessus de la justice, et ne peut être réduit en précepte. C'est la perfection suprême, qui n'est plus l'objet d'une prescription, mais d'un conseil, et les hommes de tous les temps et de tous les siècles l'ont regardée comme la ressemblance la plus pure de l'homme avec la Divinité.

Mais outre cette idée, ou cet idéal, qu'une doctrine doit reproduire pour être la vraie morale, elle doit encore accomplir dans la pratique certaines conditions que nous exposerons dans la prochaine leçon.

TROISIÈME LEÇON.

CONDITIONS DE LA MORALE.

Messieurs,

La parole sacrée l'a dit : la vie de l'homme sur la terre est un combat, *militia est vita hominis super terram* (Job I, 7). Ces paroles s'appliquent surtout à l'orateur, au professeur, à tous ceux qui parlent en public; car ils excitent nécessairement des contradictions. Ainsi, je ne vous ai encore parlé que deux fois, et déjà me voici en bataille. Mais rassurez-vous, ce sera une guerre très-innocente, et dans laquelle il n'y aura point de sang versé, pas même d'encre répandue. Un journal, rédigé par des hommes distingués, a rendu compte de ma première leçon, et, je me plais à le reconnaître, l'article qu'il lui consacre est admirablement fait, tant sous le rapport philosophique qu'au point de vue littéraire. Assurément l'auteur de cet article, que je ne connais pas et qui ne partage point mes convictions, est un homme qui sait écrire, ce qui est assez rare aujourd'hui; c'est, de plus, un critique courtois et de bon goût, ce qui est plus rare

5

encore. Mais cependant (car Messieurs, il y a des *mais* à toute chose en ce monde, comme un revers à toutes les médailles), cet article contient certaines choses que je ne puis laisser passer sans réponse, et qui m'obligent à vous donner quelques explications.

Il est un premier point sur lequel mon honorable critique et moi nous sommes parfaitement d'accord. Il pense que la salle de théologie me conviendrait mieux que cet amphithéâtre, qui lui semble trop vaste pour mes qualités ou mes moyens. Je partage son opinion, et vous savez, Messieurs, que si je me trouve ici, ce n'est point par ma volonté. C'est vous qui m'y avez appelé d'une manière quelque peu bruyante, comme les multitudes invitent, et j'ai dû céder. Mais je vous déclare bien sincèrement que ce grand amphithéâtre n'est pas de mon goût, et que, monté sur le faîte (de la Sorbonne), j'aspire à descendre.

Il est un autre point plus délicat, où, bien à regret, je ne puis être de l'avis de mon honorable critique. Dans la première leçon, à l'occasion de la méthode expérimentale, j'ai fait allusion à un philosophe distingué, mon condisciple et mon ancien ami, Jouffroy, que nous avons eu le malheur de perdre trop jeune, et de toutes manières cette mort précoce a été un grand malheur. Je disais que cette méthode, dont je reconnais du reste la valeur scientifique et les avantages, peut être exagérée dans son application jusqu'à une sorte de fanatisme, qui ait le scepticisme pour dernier résultat. Car en s'arrêtant à cette dissection subtile et superfine des phénomènes intérieurs ou des faits de conscience, on finit par se perdre

dans leur multiplicité, par se confondre dans leur variété, dans leur complexité, et alors, pour sortir d'embarras, on se borne à constater et à décrire les détails infinis des faits sans en rien conclure. Mais à côté de cette anatomie microscopique, avons-nous ajouté, il y a une autre manière d'observer, plus large et plus féconde, l'observation historique ou par masses, qui porte sur les faits généraux de l'humanité, qui interroge la conscience universelle et le bon sens public. On a prétendu, ai-je dit, que le genre humain n'a point encore assez vécu, et qu'il n'a pas accumulé assez d'expériences probantes, pour être en état d'établir une démonstration rigoureuse, ou de se former une conviction scientifique de l'existence, de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme, ou, comme dit la philosophie moderne, du principe des phénomènes internes.

D'après mon honorable critique, j'aurais été injuste envers un adversaire, en lui imputant cette opinion qu'il n'a jamais eue, savoir, que le genre humain n'était pas mûr pour la démonstration des grandes vérités de la morale.

D'abord, Messieurs, je n'ai point dit cela, comme vous venez de le voir, et l'extrait de la sténographie de la leçon est là pour l'attester. Mais j'aurais peut-être pu le dire sans être taxé d'injustice ou de partialité; car enfin, si les questions de l'existence, de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme sont encore réservées ou insolubles, faute d'expériences suffisantes, comment faire de la morale, et sur quels fondements la construire? Or, on est bien obligé de l'avouer, ces questions étaient pour Jouffroy des problèmes non résolus, et dont il léguait la solution

à un avenir plus éclairé, à une science plus avancée. Voici, Messieurs, ses propres paroles, tirées de la préface un peu longue dont il a fait précéder sa traduction des *Esquisses morales* de Dugald-Stewart.

« Il est possible, d'un autre côté, qu'on puisse trouver dans une connaissance plus étendue et plus profonde des faits de conscience des raisons démonstratives en faveur de l'opinion, qui les rapporte à un principe distinct de l'organe cérébral, ou qu'en examinant de près l'hypothèse des physiologistes, on puisse la réduire à l'absurde ; nous avons même des motifs particuliers de le croire ; mais jusqu'ici on est forcé de convenir que rien de complétement décisif n'a été produit..... L'opinion qui attribue les faits de conscience à un principe distinct de tout organe corporel peut donc aussi jusqu'à présent être considérée comme une hypothèse. » (Préface de la traduction des *Esquisses morales* de Dugald-Stewart, p. 123.)

« Les métaphysiciens et les physiologistes sont donc d'accord, autant qu'on peut exiger qu'ils le soient dans l'état actuel de la science. Ils conviennent de tout ce qui est certain ; sur le reste, il était tout simple qu'ils se divisassent. » (Même page.)

« Nous prions, du reste, qu'on ne voie dans ce que nous venons de dire aucune autre intention que celle de montrer combien la question du principe du phénomène intérieur est encore *scientifiquement indécise;* quelle que soit l'opinion qu'on préfère sur cette question, c'est un point sur lequel les métaphysiciens et les physiologistes devraient au moins s'accorder. Il en est un second qui devrait pareillement les réunir, c'est qu'elle restera indécise, tant que les connaissances sur la nature humaine demeureront où elles en sont ; car il n'y a de débats que sur les choses qu'on ignore.

« D'où viendra donc la lumière ? Où faut-il la chercher ? Dans l'observation plus approfondie des phénomènes de la nature humaine, et particulièrement dans l'étude trop peu avancée et

fort négligée jusqu'ici des faits de conscience. » (*Id.*, p. 133.)

« Il est donc évident que si l'on peut parvenir à résoudre cette question du principe des faits de conscience, la science des faits de conscience est la route ; mais il ne l'est pas moins que dans l'état actuel de cette science, cette question est prématurée.

« Il faut donc laisser dormir encore quelque temps ce problème très-ultérieur de sa nature, qui a de l'importance relativement à notre immortalité, mais qui n'intéresse nullement l'étude des faits internes : la science n'est pas en mesure pour l'aborder. » (*Id.*, p. 136.)

Vous voyez, Messieurs, que j'avais plutôt atténué qu'exagéré la pensée de Jouffroy. Du reste, rappelons-nous qu'il y a toujours deux hommes dans un philosophe : d'abord l'homme réel, l'homme naturel, l'homme de l'éducation première, avec ses croyances et sa conscience ; puis, par-dessus, l'homme artificiel, l'homme de l'école, le logicien. Dieu me garde de médire de la logique, mais enfin il faut bien remarquer, que le logicien trop rigoureux s'écarte toujours plus ou moins de la réalité vivante. A-t-il posé un principe, il le pousse jusqu'à ses dernières conséquences, et si ce principe est aventureux, et surtout s'il est faux, il s'égarera en raison de sa hardiesse, de son inflexibilité même. Essayez de pousser jusqu'au bout un principe, même vrai, certain, incontestable, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre politique ; vous arriverez bien vite, non-seulement à l'absurde, mais au monstrueux : nos dernières révolutions en fournissent des exemples. C'est qu'il en est des sciences morales et politiques comme des mathématiques pures. Il n'est pas possible d'y faire coïncider exactement la théorie avec la réalité ; entre l'abstrait et le con-

cret, entre les choses spéculatives et pratiques, l'équation parfaite est impossible.

Ce fut là l'écueil de Jouffroy, qui, épris outre mesure de la méthode psychologique, en vint à n'admettre que ce qu'elle atteint directement. Lorsque les physiologistes, se fondant à juste titre sur ce principe que, pour connaître les organes, il faut les étudier, les analyser, les voir fonctionner, concluaient qu'ils n'admettraient le principe du sentiment, de la volonté, de l'intelligence, qu'autant que ce principe se montrerait dans l'organe même qui en est le siége, Jouffroy leur répondait avec raison que les organes ne sont que les instruments et non les causes efficientes du sentiment, de la volonté, de la pensée. Il est tombé lui-même dans un excès semblable par l'entraînement de sa méthode; mais je suis convaincu que Jouffroy, avec lequel j'ai vécu plusieurs années, et qui était arrivé à l'École Normale avec les sentiments les plus honnêtes et des croyances chrétiennes, avait conservé au fond du cœur la conviction de l'existence, de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme. Mais un vrai philosophe doit parler logiquement, écrire logiquement; on conçoit donc qu'en vertu de son principe exagéré il ait été conduit à des conséquences extrêmes, en opposition avec les sentiments les plus intimes de son cœur.

Reste un troisième point, plus délicat encore; car nous marchons à travers les délicatesses : *incedo per ignes.* A la fin de son article, mon honorable critique écrit cette phrase : « En attendant, nous nous plaisons à nous rappeler que l'abbé Bautain est un enfant de l'École

Normale, d'où sont sortis beaucoup d'hommes illustres et même quelques grands écrivains : l'enfant a bien pu depuis renier sa mère... »

Messieurs, je n'ai jamais renié l'École Normale ; je me suis toujours honoré et m'honore encore de lui avoir appartenu; j'ai toujours déclaré que c'était à l'École Normale que j'avais appris à penser et à écrire. Mais je n'y ai pas tout appris ; et de ce qu'après avoir profité de son enseignement, autant que j'en étais capable, j'ai senti le besoin d'un autre enseignement, cela ne prouve pas que j'aie renié le premier. Voyez où nous conduit cette réflexion imprudente ; elle provoque cette question qui, vraiment, ne serait pas discrète : Un élève de l'École Normale ne peut-il devenir philosophe chrétien, sans avoir l'air de la renier? Je vous déclare, Messieurs, que cela est possible ; qu'il peut parfaitement devenir philosophe chrétien, sans renier l'école à laquelle il a appartenu, et aujourd'hui plus que jamais. D'ailleurs, si j'avais besoin de justification, je la trouverais dans l'image même dont mon honorable critique s'est servi, celle de la mère et de l'enfant. Vous le savez, Messieurs, l'enfant ne peut pas toujours rester attaché au sein maternel : en grandissant, il éprouve le besoin d'une nourriture plus solide, plus substantielle que le lait de sa mère ; personne ne trouve mauvais qu'il la cherche, et on ne l'accusera point pour cela de renier le sein qui l'a nourri. Or, cet aliment plus solide que le lait de l'École Normale, ma mère, comme on l'appelle, je l'ai cherché, je m'en suis nourri dans l'Église, et je vous assure que je m'en suis très-bien trouvé.

Maintenant, nous rentrons dans la suite de nos idées.

La vraie morale, avons-nous dit, sera celle qui saura le mieux combattre et détruire le principe du mal dans l'homme. Le principe du mal est l'égoïsme; c'est le *moi* qui se fait centre, qui se préfère à tout, qui veut tout immoler à ses convoitises, à ses exigences : donc la doctrine qui revendique le titre de morale véritable devra commencer par restreindre cet égoïsme, par l'enfermer dans les limites marquées par la justice et le respect des droits de tous. C'est la première phase morale, la première période de la moralité : Abstiens-toi, gardetoi de faire aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent.

Mais ce n'est pas assez. Pour qu'une morale soit vivante, active, féconde, efficace, il ne suffit pas qu'elle empêche le mal, quoique ce degré marque déjà une précieuse conquête sur l'égoïsme; il faut de plus qu'elle porte à faire le bien; et ainsi la vraie morale, la morale par excellence, ne se contentera pas d'empêcher le *moi* de nuire aux autres, elle le poussera encore à leur faire du bien, à leur être utile, agréable, en un mot à leur faire tout ce qu'il désirerait pour lui-même. A ce degré commence la morale positive. Nous avons vu que ce degré supposait le déploiement d'une plus grande force, d'une plus grande vertu; car le *moi* doit se restreindre, rester en deçà de son droit, en vue des autres, pour leur être utile ou agréable.

Nous avons dit en troisième lieu, que si, en face de la vérité et du bien, l'homme parvenait à faire abstraction de son intérêt propre, pour ne suivre que son intelli-

gence, sa raison, tout ce qu'il y a de noble en lui, s'il parvenait à dire : «Voilà la vérité, voilà le bien universel auquel tous ont un droit égal ! voilà la justice à laquelle, malgré mes passions, malgré mon égoïsme, je dois conformer mes actes, immoler mes intérêts particuliers » ; nous avons dit que, parvenu à ce degré, l'homme atteignait, par là même, le terme le plus élevé de la perfection morale ; que c'était cet amour désintéressé de la justice, du bien universel, qui faisait les grands hommes, les grands citoyens, ces hommes magnanimes, capables de sacrifier, quoi qu'il en coûte, leur temps, leurs forces, leur vie même à la recherche, à la manifestation de la vérité, *vitam impendere vero*, à la réalisation de la justice, au bonheur de leurs concitoyens, à la gloire ou au salut de leur patrie.

Ainsi, la perfection morale, qu'on dit si obscure, si difficile à saisir, est très-simple. Elle est tout entière dans le désintéressement, dans l'abnégation du *moi*, dans la subordination de l'intérêt personnel à l'intérêt général, en un mot, dans le sacrifice de l'égoïsme au bien. Plus un homme est désintéressé, plus il s'élève moralement, plus il se rapproche de la perfection. Oui, un homme est grand lorsque, devant la vérité et le bien commun, il s'efface lui-même pour n'être, par son intelligence, qu'un flambeau de la vérité, et par sa volonté, qu'un instrument de la justice. Voilà ce que chacun de nous comprend et admire, lors même qu'il se sent incapable de le faire. C'est pourquoi, lorsque nous sommes témoins d'une action où éclatent le désintéressement, le dévouement, le sacrifice, non-seulement nous y applaudis-

sons, mais nous éprouvons je ne sais quel tressaillement dans tout notre être, qui attendrit notre cœur, provoque des larmes, les larmes de l'admiration, et nous transporte hors de nous-mêmes.

C'est ainsi, Messieurs, qu'on expérimente avec les masses ; c'est ainsi qu'on tire de l'humanité ces oracles qu'elle rend, pour ainsi dire, malgré elle quand elle est frappée par l'influence divine, comme la statue de Memnon rendait des sons harmonieux sous l'impression des premiers rayons de l'aurore.

Mais ici une question se présente, et vous me dites sans doute déjà : Ce *moi*, qui constitue l'homme, qui fait le fond de votre existence, est-ce donc qu'on peut le détruire ? Le détruire ! ne serait-ce pas anéantir la personne humaine ? Et cette abnégation du *moi*, exigée comme caractère et comme condition de la morale par excellence, ne serait-elle pas dès lors une chimère ? Peut-on se détruire soi-même ? Non, Messieurs, on ne peut pas se détruire soi-même : sous aucune forme le suicide ne peut être légitime. Aussi ne s'agit-il pas de vous détruire, mais de vous régler : l'idéal moral ne réclame qu'une chose, la rectitude, la droiture de votre nature, mais non son anéantissement. Assurément, Dieu, qui nous a faits à son image, qui nous a donné l'intelligence et la liberté pour que nous puissions l'aimer de préférence après l'avoir connu, ne peut vouloir que nous nous dépouillions de cette raison et de cette liberté pour devenir des instruments inertes et aveugles de sa volonté ; il ne peut vouloir la destruction de ce *moi* qui est la base de votre existence, le *punctum saliens*

de votre vie individuelle, et sans lequel elle s'évanouirait ; de ce *moi* qui doit épier tous nos besoins pour les satisfaire, qui doit faire face et répondre aussitôt, vivement, spontanément, à tous les dangers qui peuvent nous menacer. Ce *moi* est la sauvegarde de notre existence. Il ne s'agit donc pas de le détruire; mais, Messieurs, il faut le contenir, le dompter, le maîtriser, il le faut. Car ce *moi*, si utile d'ailleurs, si nécessaire à la vie, c'est maintenant un feu dévorant, c'est la racine de la cupidité et de tous les maux ; il est, au dernier degré, antipathique au dévouement : c'est un abîme d'envie, de jalousie ; il voudrait tout engloutir et dévorer. Si nous descendons en nous-mêmes, au fond de notre cœur, surtout lorsqu'une passion l'agite et l'enflamme, n'y trouvons-nous pas tout un enfer de convoitises, de méchancetés, de haines qui nous porteraient à sacrifier l'univers entier à notre gloire, à nos jouissances, à nos plaisirs, à nos vengeances? Néron veut se donner du haut d'une tour le spectacle d'un grand incendie, il fait mettre le feu aux quatre coins de Rome. Le même homme veut jouir d'une illumination d'un nouveau genre, il enduit des chrétiens de poix, les place le long d'une grande allée de son parc, y fait mettre le feu, et se promène à la clarté de ces torches vivantes. Voilà le *moi* dans sa fougue non contenue, dans ses élans non réprimés; voilà l'homme sous l'empire de l'égoïsme. Je vous le demande, abandonné à lui-même, l'entraînement de ses instincts n'est-il pas mille fois plus terrible que le lion, la panthère, l'animal le plus farouche? Nul doute, car il y a là une raison au service de l'instinct,

une raison qui recherche tous les raffinements, qui épuise tous les artifices, qui s'ingénie de toutes manières, pour flatter l'animal et augmenter ses jouissances.

Il faut donc à tout prix réduire le *moi*, le dompter, l'enfermer dans les limites de l'ordre; il faut le porter à la bienfaisance, à la générosité, au dévouement; il faut l'apprivoiser, le transformer, non le détruire. On ne détruit pas les œuvres de Dieu, on les perfectionne, en tant que ce perfectionnement dépend de notre volonté, et rien n'en dépend plus que notre *moi*, qui est notre personne même.

Nous connaissons maintenant l'idée pure de la morale; nous avons en main une règle qui va nous servir à apprécier les systèmes. Mais, comme je vous l'ai indiqué dans la première leçon, il nous reste encore à poser certaines conditions, qui nous rendront cette appréciation plus facile et plus nette. Je vais vous les expliquer aujourd'hui. Elles sont très-simples.

En premier lieu, la vraie morale, la morale efficace, pratique, celle que nous cherchons, doit montrer aux hommes, avec clarté, ce qu'ils doivent faire, ce qu'ils doivent éviter, le bien et le mal, le juste et l'injuste, et cela non point en de longs discours et avec de belles phrases, mais dans des formules courtes, nettes, précises, par des commandements non équivoques, de telle sorte que, placés en face de cette morale, ils puissent y lire immédiatement leurs devoirs et leurs droits, ce qu'ils doivent faire ou éviter, y trouver, en un mot, le résumé, le code abrégé, mais complet, de toutes leurs obligations.

Ne nous le dissimulons pas, Messieurs, la philosophie,

et c'est là son grand défaut en morale, ne sait pas formuler ses prescriptions ; elles sont obscures ou trop vagues, et c'est pourquoi les philosophes ont peu de succès dans la médecine des âmes. Prenez, par exemple, la formule morale de Kant : cela est bien que la raison approuve ; cela est mal que la raison condamne. Qu'est-ce que ma raison approuve ? que condamne-t-elle ? Nul doute qu'elle n'approuve et ne condamne bien des actes. Mais allons au fait. Me voici dans un moment de tentation, entre mon devoir et ma passion, entre un objet que je convoite et une conscience qui s'y oppose, entre une obligation austère et un plaisir attrayant : que dois-je faire ? quel parti prendre ? Suivre ma raison ? Mais elle me dit tout, ou plutôt ne me dit rien ; elle est flottante, ma raison, entre le devoir et le plaisir ; elle a des motifs qui favorisent la passion, elle en a aussi qui lui sont contraires. D'ailleurs, la raison n'est que le regard de l'esprit : ce regard n'est pas toujours clair ; il peut être faussé, obscurci ; l'œil peut être malade. Un poëte l'a dit : *Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit.* Eh bien ! quand elle est troublée, séduite, et elle l'est souvent, comment se dirigera-t-elle avec certitude ? Je ne dis pas qu'il ne soit raisonnable de suivre sa raison, elle nous a été donnée pour cela ; mais je dis qu'elle ne suffit pas toujours ; je dis qu'en certains cas elle est singulièrement indécise, et je constate qu'en un grand nombre de circonstances difficiles, la plupart des hommes, laissés à leur seule raison, ne savent que faire. Eh ! mon Dieu ! quand on entend parler successivement pour ou contre sur un point de quelque importance, dans un procès, par

exemple, je vous le demande, n'est-il pas fort difficile à l'homme désintéressé, qui assiste aux débats, de porter un jugement? Pour moi, je vous l'avoue, dans ma simplicité j'ai souvent donné raison à tout le monde.

Ainsi, ce n'est pas là une solution. La morale, qui, dans le trouble de mon âme, et par conséquent de ma raison, me renvoie au jugement de ma raison, est impuissante. Mais nous avons la conscience, direz-vous. Je l'avoue, la conscience est souvent très-utile et toujours respectable : c'est la voix de Dieu dans nos cœurs. Mais vous n'en êtes pas à ignorer qu'il y a des consciences de toutes sortes, de toutes les couleurs; qu'il y a des consciences faussées, obscurcies, comme il y en a de droites et de pures ; qu'il y en a de complaisantes comme il y en a d'inflexibles : on se fait sa conscience par la manière de l'entendre et de l'interpréter. Comme il est facile de la tourner, de l'infléchir, de la travestir ! Qui de nous ne s'est pas imaginé plus d'une fois, dans le feu de la passion, que sa conscience l'approuvait, le justifiait? Combien de jeunes gens dont la conscience est étouffée au milieu des désordres ! Elle a protesté d'abord dans les premiers déréglements ; elle a fait effort pour les arrêter dans les premiers écarts; mais, peu à peu, sa voix s'est affaiblie, sa lumière a pâli ; la voilà maintenant muette, si elle n'est de connivence avec le mal. C'est que la raison et la conscience ont besoin d'une règle extérieure. Il faut qu'elles soient éclairées par une parole positive, qui exprime nettement ce qu'il faut faire ou éviter. Je vais vous en donner une preuve sensible, que j'emprunte à la vie sociale, parce que sur ce grand

théâtre il est plus facile de saisir les ressorts qui font mouvoir les hommes.

La société civile est une réunion d'individus qui ont de l'intelligence, de la liberté, de la conscience. Elle ne peut se fonder ni subsister qu'à cette condition, qu'il y aura des lois pour mettre de l'harmonie entre les volontés individuelles, ou au moins, afin de ne pas préjuger la question, que ces volontés s'accorderont en tout ce qui est nécessaire à son existence. Je suppose qu'on vienne vous dire : Tous les membres de la société sont des hommes, des hommes raisonnables, qui ont la conscience de leurs devoirs, de ce qui est juste et injuste, et qui, à ce titre, peuvent se conduire par leurs propres lumières ! A quoi bon des codes, des tribunaux, des agents de la force publique? Pourquoi des articles de loi et des moyens de coercition à l'égard d'êtres raisonnables qui peuvent se diriger eux-mêmes? N'est-ce pas contraire à la dignité humaine? Ne vaut-il pas mieux s'en rapporter à l'homme, ne pas lui montrer de défiance? Ses généreux instincts reparaîtront, quand il pourra spontanément être juste, quand nulle force brutale ne l'y contraindra plus. Soit ! brûlez les codes, supprimez les tribunaux, les juges, et surtout les gendarmes, et vous verrez comme la raison et la conscience des masses abandonnées à leur propre sens, à leur spontanéité, sans lois directives et sans force répressive, suffiront à conserver la société !

Voilà les faits, Messieurs, la triste réalité : nous ne pouvons pas changer les hommes; il faut donc les prendre comme ils sont. Or, tels qu'ils sont, ils ne peu-

vent se conduire sûrement eux-mêmes, pas plus dans l'ordre moral que dans l'ordre civil. Abandonner chacun à sa conscience dans la sphère de la moralité, c'est comme si vous laissiez les membres d'une société sans lois et sans tribunaux. Sans doute il y a une loi naturelle qui est le fond de toutes les législations, et sans laquelle elles seraient impuissantes. Mais cette loi naturelle doit être déterminée, tirée du vague et réduite en formules précises. Il faut donc à la morale un code, une série de commandements ; il faut qu'on dise nettement à l'homme : Tu n'adoreras qu'un seul Dieu ; tu ne prendras pas son nom en vain ; tu honoreras ton père et ta mère ; tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son bien, etc. Alors sa conscience est éclairée et elle accepte, parce qu'elle retrouve là l'expression extérieure de la loi qui est en elle ; alors la raison approuve, parce qu'elle voit dans les lois positives les conditions vitales de la société. Mais s'en remettre à la loi naturelle toute seule pour constituer la morale, pour faire vivre la société, c'est vouloir la ruine de l'une et de l'autre.

Oui, il y a une loi naturelle; mais qui est chargé de l'expliquer? qui est chargé surtout d'en surveiller l'application? Porte-t-elle sa sanction avec elle-même, du moins une sanction suffisante? Quelle est la sanction du jugement de ma raison? c'est l'absurde. Mais il y a tant de gens qui s'y résignent si volontiers! Quelle est la sanction de ma conscience? c'est le remords quand j'ai mal fait, l'approbation intérieure quand j'ai bien fait. Mais le remords s'émousse; il diminue en raison même

du mal que l'on commet. Ce sont là des sanctions peu efficaces ; il en faut une inflexible, qui ne varie pas au gré des passions, qui s'impose à tous, et atteigne l'homme dans tous ses états, dans toutes ses conditions. Voilà pourquoi une législation positive est nécessaire à la morale privée comme à la morale publique, d'abord pour apprendre clairement à chacun, par un petit nombre de commandements bien formulés, ce qu'il ne doit pas faire, et ensuite pour le lui défendre avec autorité et sous peine d'un inévitable châtiment.

Je vous ai dit qu'une seconde condition était nécessaire. Cette condition est un motif qui porte à agir, à faire le bien et à éviter le mal, et ce motif doit être clair, constant, indéfectible, efficace, le même pour tous. Où le prendre? Sera-ce le plaisir? Sans doute, c'est pour beaucoup d'hommes un puissant aiguillon : le plaisir n'est que trop souvent un motif efficace. Mais d'abord il n'est pas constant. On n'est pas toujours disposé à jouir ; et puis ce n'est pas un motif uniforme, le même pour tous ; il est subjectif, personnel, variable selon notre humeur et nos passions. Enfin, qui ignore que le plaisir est trop souvent en opposition avec le devoir? Ce n'est donc pas là le vrai motif. D'autres diront : c'est l'intérêt... Mais chacun reste juge de son intérêt, et d'ailleurs mon intérêt ne coïncide pas toujours avec la loi morale ; mon intérêt est souvent dans la satisfaction de mon égoïsme. Vous me dites qu'il est de mon intérêt de faire le bien ; mais si je trouve, au contraire, plus d'avantage à faire le mal? L'intérêt ne saurait donc être un motif suffisant de moralité.

Alors vous direz : Ce motif, ce sont les convenances. Voyez dans le monde avec quelle attention scrupuleuse toutes les convenances sont observées, avec quel empire elles s'imposent et se font obéir. — Oui, sans doute, c'est la morale de bien des hommes du monde. Mais quand même un tel motif suffirait pour les actes extérieurs, il ne s'applique pas aux actions secrètes, intimes. Il faut observer les convenances, cela veut dire qu'il faut éviter de se compromettre, ou de se faire mettre au ban de la société en choquant trop l'opinion. Mais si je puis me satisfaire sans courir ce risque, si je suis assez adroit, assez bien posé pour le faire impunément, — et que faut-il pour cela? un peu de pouvoir, un peu d'argent, — cette frêle barrière, à coup sûr, ne saurait m'arrêter.

On parle encore de la dignité humaine : respecte-toi toi-même; ne fais rien qui puisse outrager ta dignité, la diminuer, la rabaisser. Ce langage est fort beau. Mais qui sera juge de ma dignité? Moi, sans doute. Si ma dignité est gênante; si je préfère le plaisir, la jouissance à cette froide et stérile dignité, qui m'empêchera d'aller chercher ma satisfaction et de me dépouiller de ce manteau incommode?

Tous ces motifs de faire le bien sont donc insuffisants; car si je ne veux le bien que parce qu'il me plaît, je ne le voudrai plus quand il me sera désagréable. Si je ne veux le bien que par calcul, parce qu'il est conforme à mon intérêt bien entendu, je cesserai de le vouloir, dès qu'il sera opposé à cet intérêt bien ou mal entendu, et je me charge de l'entendre aussi bien et mieux que tout autre.

Il est possible que le monde en juge autrement; quant à moi, je suis ma raison, ma pensée. Qui, de vous ou de moi, est plus apte à apprécier sainement ce que mon intérêt réclame?

Le sentiment des convenances n'a pas plus de valeur. C'est quelque chose de superficiel, de conventionnel, d'artificiel, et puis la conduite de l'homme moral ne peut se décider par l'opinion extérieure, sans le dégrader, sans ravaler et détruire son caractère.

Ce n'est pas davantage le sentiment de ma dignité, puisque toutes les fois que ma dignité me gênera, je laisserai là ma dignité pour courir à mon plaisir.

Qu'est-ce donc? Eh bien, il faut le dire franchement, il faut sortir de ces théories vagues qui, en définitive, ne mènent à rien dans la pratique. Deux choses seulement peuvent guider l'homme efficacement, c'est la crainte et l'amour, qui se complètent et se fortifient l'une par l'autre. Mais cette crainte n'est pas la crainte de l'homme; ce n'est pas cette crainte lâche et servile qui glace, qui courbe sous la terreur du glaive ou d'un châtiment. Celui qui ne ferait le bien que par ce seul mobile serait un homme dégradé, dégénéré; et puis cette crainte seule serait insuffisante, car enfin il est toujours possible d'éluder la loi. On peut tromper les agents de l'autorité; la répression n'atteint point tous les crimes: combien de coupables échappent à la justice! Ce qu'il faut, c'est la crainte d'un juge qu'on ne puisse éviter ni abuser, qui voie tous les ressorts de la conscience, les replis les plus cachés de l'esprit et du cœur, et qui saisisse

le mal, non-seulement dans les actes extérieurs, mais dans les pensées, dans les désirs, dans les plus secrets mouvements, qui en sont les premières racines. Voilà le juge que le violateur de la loi doit redouter, parce que rien n'échappe à son regard, à sa puissance, à sa vindicte. Souverain législateur, il est aussi le juge suprême, et un jour, en face de la loi qu'il a donnée aux hommes, et pesant leurs actions au poids inaltérable de sa justice, il demandera compte à chacun de l'usage de sa liberté ici-bas; il réclamera les fruits du domaine qu'il lui a confié.

Toutefois cette crainte, si efficace qu'elle est, ne serait qu'un motif imparfait, défectueux, si l'amour ne venait s'y joindre. La crainte froisse, resserre, comprime les âmes; l'amour, au contraire, les ouvre, les dilate, les épanouit. Celui qui n'obéit à la loi que parce qu'il a peur du châtiment, lui désobéirait s'il pouvait s'y soustraire; car il n'aime pas la loi, et s'il l'accomplit, c'est moins pour s'y conformer que pour échapper à la peine. Aussi la crainte n'est-elle que le commencement de la sagesse, l'amour seul en est la perfection, la plénitude, *plenitudo legis dilectio.* Celui qui obéit par amour aime la loi, se complaît en elle; et cet amour remonte jusqu'à Dieu, dont la volonté est la source de la loi; Dieu alors n'est plus pour lui un juge inflexible, mais un père. Loin d'épouvanter par l'appareil de la justice, il attire par la bonté. L'amour est ce qui donne à l'action morale toute sa perfection; c'est aussi le motif le plus fécond, le plus efficace, le plus universel de la moralité; car la tendance, le besoin de l'amour n'est plus de se dérober

aux étreintes de la loi, mais, au contraire, de s'abandonner à elle, de s'y unir, de la réaliser en tout ce qu'elle est et veut : *Ama, et fac quod vis,* a dit saint Augustin.

Mais il ne suffit pas de connaître le bien et le mal; il ne suffit pas non plus d'avoir un motif de faire l'un et d'éviter l'autre. De quelle utilité me seront cette connaissance et ce motif, si je ne puis agir? Pour agir, il faut de la force, et une force d'autant plus grande que l'attrait du mal sera plus puissant. Philosophes, où la prendrez-vous, cette force merveilleuse qui devra faire de vous les organes, les hérauts, les apôtres de la loi, de la justice? Où la trouverez-vous, cette énergie nouvelle, vous que le surnaturel épouvante, qui préconisez sans cesse la nature, les lois de la nature, et qui redoutez tant ce qui semble la dépasser? Il faut cependant la puiser quelque part. Car, enfin, il en faut, et beaucoup, pour faire le bien et éviter le mal, pour respecter l'ordre, pour contenir et immoler l'égoïsme devant la justice et le bien. Où donc la trouver? En nous? ce serait une étrange pétition de principe, ce serait vouloir que le levier trouvât son point d'appui en lui-même. C'est vous qui êtes malades, abattus, sans forces, et vous voudriez trouver en vous de quoi vous guérir, vous relever et agir! Et quand nous sommes dans la crise des passions, quand nous sommes prêts à nous y abandonner, si nous pouvons les satisfaire, ou à tomber dans le désespoir si nous ne le pouvons pas, est-ce encore en nous-mêmes que nous la trouverons, cette vertu? Pourrions-nous du moins l'emprunter aux autres? Messieurs, ne comptons pas trop sur les autres. En fait de moralité, chacun est pour

soi dans ce monde; chacun a sa responsabilité personnelle, chacun n'est tenu qu'au compte de ses actes. Et puis, est-ce que nous pouvons nous pénétrer les uns les autres? puis-je vous donner la force qui est en moi? Sans doute, je puis vous communiquer par l'enseignement la lumière qui m'éclaire; les hommes peuvent s'entr'aider par des conseils, mais un conseil ne donne pas la force. — L'exemple, direz-vous, l'exemple a une grande puissance. C'est vrai : l'exemple donne de l'élan, développe l'énergie; mais l'exemple ne la crée pas, cette énergie, elle la suppose, l'excite, la tire de l'engourdissement; mais si elle n'est pas au fond, l'exemple pas plus que les bons conseils ne la feront jaillir en vous.

Ce n'est donc pas là que nous trouverons la vertu nécessaire à l'accomplissement de la loi. Elle doit venir de plus haut : il faut qu'une force plus grande que la nôtre, que toute force humaine, vienne se répandre, s'insinuer, s'infuser dans notre âme, qu'elle fortifie et retrempe notre volonté à sa racine même, en un mot il nous faut une communication de la force divine. Dieu seul a la clef des cœurs, seul il peut ouvrir le sanctuaire de votre conscience et y entrer, ce qu'aucun homme ne saurait faire. Car, dans leurs unions, même les plus intimes, les créatures ne peuvent jamais se pénétrer à fond, il y a toujours une réserve, la réserve de la conscience, que l'homme ne doit jamais abandonner. Dieu seul peut pénétrer dans ce sanctuaire et y répandre sa vertu. Messieurs, dans le langage chrétien, cette action intime de Dieu sur notre âme a un nom, on

l'appelle la grâce. En philosophie, vous l'appellerez comme vous voudrez, si toutefois vous lui donnez un nom.

Enfin, la morale que nous cherchons doit encore être marquée d'un autre caractère, et cette quatrième condition est aussi indispensable que les précédentes. Elle doit se faire toute à tous, être accessible à tous; elle doit être populaire. Il faut avouer que les morales philosophiques laissent beaucoup à désirer sur ce point. Les philosophes sont tous un peu grands seigneurs. La morale doit être pour tous, pour les pauvres, les petits, les ignorants, pour tout le monde, et les philosophies en général ne sont que pour les savants, les riches, les heureux du siècle. Les ouvriers qui remuent la terre, construisent nos maisons, et doivent gagner leur pain par toute une journée de labeur, seraient bien malheureux, s'ils ne pouvaient connaître leurs devoirs que dans les amphithéâtres, où l'on enseigne la philosophie. De savantes dissertations sur leurs droits et leurs devoirs ne les empêcheraient pas de mourir de faim. Il faut donc que la morale se mette à la portée de tous, car enfin tous doivent la connaître. Tous les hommes sont de la même race, et si ignorants qu'ils soient, si pauvres et si misérables qu'ils paraissent, ils sont hommes, ils ont une raison, une volonté, une liberté comme vous; ils ont aussi une vocation, une destination vers laquelle ils doivent tendre en faisant le bien. Cette multitude, qu'on appelle l'humanité, n'est pas une espèce de troupeau au service des savants, des puissants et des riches, et dont la destinée serait tout entière dans ces mots d'Horace : *Fruges consumere nati*. Non; l'homme le plus ignorant a

aussi une dignité morale à acquérir. Il faut donc que la vraie morale se proportionne à la faiblesse du dernier des hommes, et que, débarrassée de formules trop savantes, elle se montre à tous les yeux, agisse sur toutes les volontés, et les aide à s'approcher de la fin de l'humanité, en leur montrant le bien qu'il faut faire, le motif qui les y pousse, et en leur donnant de plus la force pour l'accomplir.

Ainsi nous avons posé l'idée de la vraie morale et les conditions qui la caractérisent. Ces conditions sont :

1° De nous donner une connaissance exacte, claire, précise des distinctions morales; de ce qui est bien ou mal, de ce qui est juste ou injuste, et de nous enseigner nos obligations et nos devoirs par des commandements nettement formulés et suffisamment autorisés;

2° De nous fournir le vrai motif, le motif sûr, constant et indéfectible de vouloir le bien;

3° De nous assister efficacement dans la pratique, en nous donnant la force nécessaire pour effectuer le bien reconnu et voulu;

4° D'être à la portée de tous les hommes, de se faire toute à tous pour les diriger, pour les améliorer tous, puisque tous, comme membres de l'humanité, sont des êtres moraux, et ainsi capables de la perfection morale.

Maintenant que nous avons en main la mesure de la vraie morale, nous allons l'appliquer successivement aux diverses doctrines qui ont été enseignées aux hommes, et nous devrons déclarer la plus parfaite celle à laquelle elle conviendra le mieux.

QUATRIÈME LEÇON.

MORALE DU SENSUALISME.

Dans les précédentes leçons, nous avons posé la mesure qui doit nous servir à apprécier les divers systèmes de morale; nous avons ensuite déterminé les conditions que doit accomplir une doctrine pour être reconnue comme la vraie morale, la morale parfaite. Il nous reste à faire comparaître les divers systèmes l'un après l'autre, et à les examiner, en leur appliquant la mesure et les conditions posées. C'est, Messieurs, ce que nous allons faire.

Nous commençons par le système sensualiste, qui, en tant qu'il s'applique à la morale, s'appelle spécialement *épicurisme*. Il a pris ce nom, parce que c'est surtout Épicure qui l'a réduit en doctrine; mais, comme pratique, il est bien plus ancien qu'Épicure. Il date de l'origine du monde, depuis que les hommes ont commencé à vivre d'une manière sensuelle, conformé-

ment à leurs passions, à leurs instincts grossiers, se laissant surtout diriger dans la conduite de la vie par les entraînements du corps et l'amour du plaisir.

En quoi consiste-t-il? On peut le dire en deux mots. La morale épicurienne, ou l'épicurisme, est la morale du plaisir; c'est l'art de jouir, et Épicure l'avait réduit en un système très-subtil, dans lequel s'effaçait, jusqu'à un certain point, ce qu'il a de plus grossier. Car il prétendait que cet art de jouir renferme tout aussi bien les jouissances morales que les jouissances physiques, et qu'ainsi la règle de la vie consiste à vivre le plus doucement possible, évitant la douleur, fuyant la peine, recherchant le plaisir et les jouissances, et tâchant, par une direction raisonnable, par une prudence bien entendue, d'arriver à cette quiétude de l'âme, à ce repos intérieur qui exclut le trouble et l'agitation. L'art le plus parfait est donc de jouir au moins de frais possible, et avec le moins de risque qu'il se pourra.

Tel est l'abrégé du système ou du moins sa devise.

Mais, pour le juger et l'apprécier dans son ensemble et ses détails, il est nécessaire de remonter à sa source, c'est-à-dire au système métaphysique qui le produit; car la morale n'est jamais qu'une application. La morale est une conséquence, et cette conséquence dérive de l'idée qu'on s'est faite de l'homme. Vous comprenez que pour déterminer une règle, une méthode, pour tracer un chemin, il faut que le point de départ et le terme soient bien arrêtés. Donc, si vous voulez régler la vie humaine, frayer une voie à l'activité de l'homme en ce monde, lui dire ce qu'il doit faire, il faut

que vous sachiez ou croyiez savoir préalablement d'où vient l'homme, ce qu'il est et où il doit aller.

La morale épicurienne doit donc avoir un dogme, car il n'y a pas plus de morale sans dogme, que de conséquence sans principe. C'est là une vérité absolue, universelle, qui s'applique à toute doctrine, épicurienne, péripatéticienne, platonicienne, et à plus forte raison à la doctrine chrétienne. C'est ce qui nous faisait dire, dans notre première leçon, qu'il était insensé, ou au moins déraisonnable, de vouloir la morale chrétienne sans les dogmes qui en sont la source; c'est séparer ce qui est indissolublement uni. Le dogme, c'est la métaphysique de la morale; elle en sort et elle y retourne; elle y trouve tout à la fois son principe et son couronnement. Quand nous vous disons du haut des chaires chrétiennes qu'il est irrationnel d'adopter la morale évangélique et de rejeter le dogme, nous ne vous disons rien qui ne soit applicable à toute autre doctrine. Le philosophe platonicien ou péripatéticien a tout aussi bien le droit de vous dire : Vous ne pouvez légitimement admettre ma morale, qu'après avoir accepté ma métaphysique. Car il faut toujours à une morale un dogme qui lui serve de base; il faut que le moraliste ait derrière lui une doctrine, vraie ou fausse, qui lui donne son point de départ et son terme.

Cette doctrine métaphysique, quelle est-elle pour la morale épicurienne? Vous comprenez, Messieurs, que dans un examen comparatif des doctrines morales, qui n'est pas l'examen même des philosophies dont elles sortent, je ne puis exposer ces dernières en détail, comme on le ferait dans un cours d'histoire de la philo-

sophie. Je ne puis qu'en donner un résumé succinct, et à ceux qui n'ont pas préalablement étudié ces choses, il est toujours difficile de faire comprendre un système en quelques mots.

Le sensualisme philosophique est basé sur cette proposition, ou, si vous voulez, sur cette croyance, que les seuls moyens de la connaissance sont les sens et leurs perceptions. Les objets qui frappent les sens sont les seuls connaissables; d'où il suit que tout ce qui excède les sens, tout ce qui ne leur est pas accessible, n'existe pas, ou du moins ne peut être affirmé, car nul moyen de l'atteindre; et ainsi, si ce n'est pas un zéro, c'est tout au plus un x, comme dit Kant. D'après ce principe fondamental de la doctrine, nous ne devons admettre que ce qui est purement sensible, c'est-à-dire ce que nous pouvons voir par les yeux, entendre par les oreilles, palper de nos mains, percevoir d'une manière quelconque par l'un de nos sens. Donc, parmi les objets de la connaissance, tout ce qui n'est pas sensible, perceptible par les sens, n'existe pas. Donc l'esprit, si nous ne pouvons le voir, le palper, n'existe pas. Donc l'âme, si nous ne pouvons la saisir d'une manière sensible, n'existe pas. Donc Dieu, ou ce que l'on appelle Dieu, c'est-à-dire un esprit universel, incréé, tout-puissant, si nous ne pouvons l'atteindre par nos sens, n'existe pas. Qu'existe-t-il donc? Ce que je puis palper, voir, entendre, odorer, goûter, et rien de plus.

Mais dans ces choses sensibles, dans ces corps, il y a de la vie. Qu'est-ce que la vie? on ne peut la voir ni la toucher, c'est un phénomène déterminé par des fonc-

tions qui donnent lieu à certains mouvements; mais dire ce qu'est la vie en soi, c'est ce dont les sens ne nous rendent pas capables. La vie est donc quelque chose d'obscur, que nous ne comprenons pas, ni ne pouvons comprendre, car les corps seuls sont compréhensibles. Décomposez-les, réduisez-les, vous ne trouverez jamais que de la matière. Cette matière, vous l'appellerez atomes avec Leucippe et Démocrite, corpuscules avec les naturalistes et les physiciens du XVIIe siècle, ou molécules, particules élémentaires, avec les naturalistes d'aujourd'hui : c'est toujours la même chose. Avec de la matière indéfiniment subdivisée, nous arriverons toujours à un atome, à un corpuscule, à une molécule matérielle.

Comment un tel système a-t-il pu s'établir? de la manière du monde la plus facile. C'est un système qui se forme tout seul par le développement naturel de l'homme dégénéré. Vous vous rappelez les belles paroles de saint Paul : le premier homme est terrestre, il vient de la terre; le second est céleste, il vient du ciel. Or le premier homme, qui se développe d'abord matériellement, est sensualiste; l'enfant est sensualiste; le jeune homme dans le développement et l'effervescence de ses passions, dans l'emportement de ses sens, est sensualiste. Ainsi les premiers qui ont concouru à former ce système, c'est à peu près tout le monde, ce sont les hommes de plaisir, et nous sommes tous naturellement hommes de plaisir, c'est-à-dire portés à rechercher ce qui nous plaît, et à fuir ce qui nous est pénible. Voyant que beaucoup de choses en ce monde leur sont contraires et

douloureuses, tandis que d'autres leur sont favorables et agréables, portés d'ailleurs par leurs instincts à rechercher le plaisir, les hommes se sont dit : Nous sommes ici-bas pour jouir, cherchons donc le plaisir ; le reste n'importe pas. L'homme n'est qu'une matière organisée ; il n'y a rien au delà de cette vie ; donc une seule chose est nécessaire : jouir de la vie. Cette conclusion est tout à fait logique, et elle a passé facilement dans la pratique. Car enfin si l'on n'est pas convaincu que l'homme a une âme immortelle et une destinée au delà de ce monde, si l'on ne croit pas à son esprit, à un monde futur, à un Dieu juge, rémunérateur et vengeur ; si l'on ne croit pas que les actions humaines auront une récompense ou une punition dans une autre existence, selon qu'elles auront été conformes ou contraires à la loi, qu'est-ce que l'homme? un animal un peu plus beau que les autres, qui a la peau blanche, ne marche pas à quatre pattes, et a deux mains. Il a le privilége d'être raisonnable ; il raisonne, cet animal, et par ce moyen il peut éviter bien des peines, rechercher plus facilement la jouissance et pourvoir à ses intérêts, c'est-à-dire, à ses plaisirs. Que voulez-vous qu'il fasse? S'il n'y a pas de monde futur, n'est-il pas raisonnable de s'attacher à celui-ci de toutes ses forces, et d'en faire sortir le plus de jouissances qu'il pourra, et par tous les moyens possibles, puisqu'il n'y a rien au delà?

Ce système est si peu nouveau que je puis vous en apporter une formule tirée d'un monument bien plus ancien qu'Épicure, le livre de *la Sagesse*. Les paroles que l'écrivain sacré rapporte sont tout à fait celles des ma-

térialistes de nos jours. Les voici : « Nous sommes nés « comme à l'aventure; après la mort nous serons comme « si nous n'avions jamais été. La respiration est dans « nos narines comme une fumée, et l'âme comme une « étincelle de feu qui remue nos cœurs. Lorsqu'elle sera « éteinte, et que notre corps sera cendre, l'esprit se dis- « sipera comme un air subtil, notre vie disparaîtra « comme une nuée qui passe; elle s'évanouira comme « un brouillard. Que notre nom soit oublié, et que « personne ne garde le souvenir de nos œuvres; car le « temps de notre vie n'est qu'une ombre qui passe, et « après la vie il n'y a plus de retour. »

Voilà la métaphysique du système; en voici maintenant la morale ou la pratique :

« Venez donc, et jouissons des biens présents, hâtons- « nous d'user des créatures pendant que nous sommes « jeunes; enivrons-nous des vins les plus exquis; parfu- « mons-nous d'huile de senteur; ne laissons point passer « les fleurs de la jeunesse. Couronnons-nous de roses « avant qu'elles se flétrissent. »

Ce sont là les devoirs envers soi-même; voici les devoirs envers les autres :

« Opprimons le juste dans sa pauvreté; n'épargnons « point la veuve; n'épargnons point les cheveux blancs, « et que notre force soit la loi de justice, car ce qui est « faible n'est bon à rien. Faisons tomber le juste dans « des piéges, parce qu'il nous est incommode, parce qu'il « est contraire à notre manière de vivre, parce qu'il nous « reproche les violements de la loi, parce qu'il met né- « cessairement en évidence les fautes de notre conduite. »

Voilà ce qui est écrit au livre de la Sagesse. On parle encore ainsi de nos jours, et vous voyez que cette doctrine, aussi ancienne que le monde, n'a pas fait beaucoup de progrès depuis des milliers d'années. En effet, elle ne peut en faire, par une raison très-simple, et que toute la nature démontre, c'est que les animaux ne sont pas perfectibles. Quand donc l'homme se ravale à n'être plus qu'un animal, à vivre comme l'animal, il renonce au plus beau privilége de sa nature, le progrès.

Cependant ne croyez pas que les hommes de plaisir aient seuls concouru à l'établissement de cette doctrine, les savants aussi s'en sont mêlés. Il y en a de toute sorte qui ont travaillé à la former.

Ce sont d'abord les physiciens ou les naturalistes. Ainsi, dans l'antiquité, Leucippe et Démocrite, et tous les sectateurs de l'école physicienne d'Élée, ne voyaient dans le monde, et dans les existences qu'il renferme, que des combinaisons d'éléments matériels, combinaisons qu'ils attribuaient tantôt à un principe, tantôt à un autre. Ils expliquaient la formation des êtres par la rencontre de ces éléments, s'accrochant les uns aux autres dans leurs mouvements, et constituant par cet amalgame fortuit toutes les existences possibles. Le système atomistique a dominé presque toute la physique de l'antiquité. Les physiciens expliquaient la formation des choses par des corpuscules ou des atomes crochus de toutes formes, se combinant de toutes façons, par leurs mouvements rectilignes ou curvilignes, et parmi ces éléments, ils en supposaient un plus subtil que les autres, comme dit l'Écriture, en rapportant le langage des savants de ce genre.

« Un souffle qui respire dans nos narines et une étincelle qui remue nos cœurs. » On raréfiait la matière le plus qu'on pouvait, pour en faire quelque chose qui ressemblât à l'esprit, à l'âme; c'était un air, un souffle, un feu, une flamme, quelque chose d'éthéré ! Mais ils avaient beau subtiliser les éléments, ce qui est matière reste matière, et par conséquent, dans ce système, il n'y a que de la matière et des combinaisons de matière.

Dans les temps modernes, les physiciens et les naturalistes ont en général suivi la même voie. Par le genre même de leurs études, dirigées exclusivement sur les objets physiques, au moyen de l'observation des sens, ils ont toujours été portés à n'admettre comme vrai que ce qui tombe sous les sens, et par conséquent à nier ou au moins à révoquer en doute ce qui leur échappe. Ils ont donc favorisé le sensualisme. Gassendi le professait publiquement au dix-septième siècle contre Descartes et Leibnitz, et au dix-huitième, toutes les sciences naturelles, se précipitant de ce côté, contribuèrent singulièrement à répandre et à populariser le naturalisme, dont les livres de d'Holbach, de La Mettrie et de Maupertuis sont la dernière expression. De nos jours, malgré les tentatives de quelques géologues, qui ont voulu absolument trouver la *Genèse* en défaut, en ce qui concerne la création, malgré les opinions excentriques de quelques naturalistes, qui n'ont vu dans l'homme qu'un bimane raisonnable, ou une espèce de perfectionnement de l'orang-outang, les sciences physiques et naturelles sont devenues plus réservées, et bien qu'elles expliquent encore le plus de choses qu'elles peuvent

par les atomes, les corpuscules, les molécules, les gaz, et les fluides impondérables, qui ressemblent beaucoup à la matière subtile ou éthérée des anciens, elles ne vont plus cependant jusqu'à nier les faits spirituels, et les respectent, au moins en n'en parlant pas.

Une autre classe de savants a contribué à établir la doctrine du sensualisme dans le monde; ce sont les physiologistes, ceux qui s'occupent de la science de la vie, mais surtout de la vie physique, de la vie organique. Les physiologistes dans tous les temps, sauf d'illustres exceptions, ont été portés à ne voir la vie que dans les phénomènes sensibles. Ils ont peut-être eu raison de s'y restreindre, parce que l'homme est si complexe, que si l'on voulait l'étudier tout entier dans une même science, celle-ci risquerait fort d'être insuffisante et confuse. Dès lors, il peut être bon qu'il y ait des savants qui étudient l'homme par le dehors, et d'autres par le dedans. Ce serait très-bien, si les physiologistes n'avaient pas la prétention d'expliquer tout l'homme par le dehors. Mais ils se sont attribué la parole de l'oracle de Delphes, *nosce te ipsum*, et comme, au dire de Socrate, toute la philosophie est dans cet adage, ils se sont crus philosophes, parce qu'ils ont acquis la connaissance de l'homme par la dissection de son cadavre. Ils ont cherché la vie dans la mort, et ils ont demandé à toutes les fibres des organes le secret de leurs fonctions, et même des opérations qui en dépendent le moins.

La vie en elle-même nous échappe, disent-ils : par l'anatomie et le scalpel nous ne pouvons la saisir dans

son essence. Mais nous pouvons l'observer dans ses fonctions, par exemple, dans la sécrétion de la bile, dans la sécrétion de l'urine, dans la sécrétion du cerveau, etc. Ces fonctions, nous pouvons les étudier dans leurs résultats, dans les appareils qui en sont les instruments, dans les conditions particulières de l'action des organes, et sans lesquelles la vie ne peut s'exercer. D'où nous concluons que la vie est inhérente aux organes, que toute fonction vitale est un organe fonctionnant, un organe agissant. Il n'y a pas de vie en général; il n'y a que des organes vivants. Donc en étudiant le corps dans sa structure et dans ses fonctions, nous avons la connaissance totale de l'homme, puisque l'homme ne vit et n'agit que par ses organes.

Ainsi s'est établie le physiologie de *l'organicisme*, qui fait sortir tous les actes vitaux des organes, même les actes intellectuels et moraux, et comme, en définitive, il y a de l'unité dans l'existence humaine, et que tout y est coordonné, les plus philosophes de ces physiologistes ont admis une certaine harmonie de fonctions, produite par un je ne sais quoi, qu'ils ont appelée la vie ou la nature, comme plusieurs philosophes de l'antiquité, dont Platon et Cicéron rapportent les opinions, comparaient l'âme à une lyre, dont les facultés étaient les cordes vibrantes, en sorte que l'unité de l'âme n'était à leurs yeux qu'une harmonie.

Mais, leur a-t-on demandé, le sentiment, la volonté, la pensée, qu'en faites-vous? Rien de plus simple, répondent-ils. Le sentiment est une impression sur la fibre nerveuse, la volonté en est la réaction, l'un et

l'autre sont donc une fonction des nerfs. La pensée s'élabore dans le cerveau. Le cerveau a deux fonctions, l'une générale et toute physiologique, qui concourt à l'entretien de l'organisme; l'autre, spéciale et plus subtile, est la sécrétion de la pensée. Que ce soit par le moyen d'un fluide nerveux ou autrement, toujours est-il que le cerveau, sécrétant d'une certaine manière, forme la pensée, en sorte que la pensée est le produit du cerveau, comme la bile le produit du foie et de la vésicule biliaire, comme l'urine le produit des reins, comme la salive le produit des glandes, etc., etc.

Il y a toutefois à cette doctrine un inconvénient grave. Dans les autres animaux il y a un cerveau, et cependant, quelque bonne volonté qu'on y mette, on n'y trouve pas la sécrétion de la pensée : ils n'ont ni raison, ni parole, ni science. Il reste donc toujours à expliquer pourquoi il y a des cerveaux qui sécrètent la pensée, et d'autres qui ne la sécrètent pas. Il y aurait bien encore une autre objection : c'est que tout en prétendant suivre la méthode expérimentale, les docteurs ici la dépassent, car si l'expérience montre que les phénomènes de la pensée ont besoin, pour se produire, de l'activité du cerveau, rien ne prouve que le cerveau soit la cause efficiente de la pensée; tout prouve, au contraire, qu'il en est l'instrument. Par exemple, il résulte des expériences très-ingénieuses de M. Magendie, et qui ont fait sa gloire, qu'en enlevant certaines parties de la cervelle d'un animal, on paralyse en lui certaines facultés qui ressemblent à celles de l'homme, comme la sensibilité, la mémoire, l'imagination. On en conclut que le cerveau est néces-

saire à la production de la pensée, et l'on a raison ; mais la conclusion, pour être logique, ne peut pas aller plus loin. Autrement on pourrait dire aussi que le violon de Paganini était la cause des sons merveilleux que ce grand artiste en tirait. Assurément il n'aurait rien pu faire sans son violon, mais était-ce le violon qui jouait? Il en est de même du cerveau ; il est l'instrument de la pensée, mais c'est notre moi qui le met en action, c'est notre esprit qui joue sur son instrument.

Permettez-moi de suivre cette comparaison. Quand les impressions musicales affluent au cerveau, il faut pourtant qu'il y ait là quelqu'un qui les reçoive, les réunisse et réagisse. Et si ces impressions éparses, en se ralliant ou se succédant, produisent quelque chose d'harmonieux ou de mélodieux, l'harmonie et la mélodie étant constituées par les rapports des sons entre eux, peut-on les comprendre et les goûter sans discerner ces rapports? Or, la perception d'un rapport suppose la comparaison de deux termes. La moindre comparaison exige que deux termes soient rapprochés et considérés dans une unité, et dans quelle unité, je vous prie, s'il n'y a pas d'unité personnelle? La matière étant toujours divisible, il est évident que le siége de ces jugements et de cette comparaison ne saurait être un atome, un corpuscule, quelque délié et subtilisé qu'on l'imagine; car il sera toujours susceptible d'une nouvelle division. Et cependant il faut quelque chose de simple qui recueille toutes ces impressions diverses ; il faut que la multiplicité se ramasse dans une unité quelconque, pour qu'un rapport en jaillisse, rapport qui suppose deux termes

distincts en face l'un de l'autre, rapport qui n'est pas les deux termes, mais qui les unit et les résume tous deux. Cela est-il possible dans une particule matérielle?

Il y a une troisième classe de savants qui a surtout mis ce système en vogue ; ce sont les psychologues sensualistes ou les partisans du système de la sensation, et il y en a eu dans tous les siècles. Les chefs de cette école dans les temps modernes sont Locke et Condillac. Leur manière de voir n'est pas nouvelle ; seulement, on y a fait plus d'attention au dix-huitième siècle, parce que, depuis Bacon, l'observation et l'analyse des faits ayant été déclarées la seule manière certaine de connaître, la méthode infaillible de la science, on a cru voir dans leurs travaux la première application sérieuse de cette méthode aux faits intérieurs, et par conséquent l'institution d'une nouvelle science, qu'on a appelée d'abord *idéologie*, et ensuite *psychologie*.

Locke enseigne qu'il n'y a qu'une seule source de nos connaissances, la sensation. Son point de départ est le fameux adage : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu ;* à quoi Leibnitz a ajouté très-sensément : *Nisi ipse intellectus.* Ainsi, d'après Locke, toutes les connaissances sont implicitement dans les sensations. Nous devons par la réflexion en faire sortir toutes nos idées. C'est pourquoi Locke s'est beaucoup moqué des idées innées de Descartes, qui ruinaient son système ; car, s'il y a dans l'esprit quelque chose d'antérieur à la sensation et qui ne dérive pas de la sensation, sa doctrine est fausse à son point de départ.

Condillac a poussé cette doctrine à l'extrême dans

toutes ses conséquences, et il en a fait le système de la *sensation transformée*. Aujourd'hui, on ne le lit plus guère; mais de mon temps on le lisait beaucoup. Les hommes de notre âge ont été élevés avec Condillac. Il était l'oracle de l'école. Son principal ouvrage est le *Traité des sensations*, et, chose singulière, après avoir tant parlé de l'observation, après avoir tant préconisé l'analyse et recommandé d'écarter les hypothèses, Condillac, pour expliquer sa théorie, a inventé l'homme-statue, auquel il ouvre successivement tous les sens, et d'une manière assez ingénieuse il fait sortir les différentes idées des impressions sensibles, par l'exercice gradué de chaque sens.

Mais, parmi les psychologues qui ont concouru au succès du sensualisme, il faut bien se garder de ranger ceux de l'école actuelle, qui ont parfaitement séparé les phénomènes internes des phénomènes externes, et qui, parmi les premiers, ont nettement distingué ce qui était propre à la sensation et ce qui la dépassait. Ces philosophes, loin de pactiser avec les naturalistes et les anciens psychologues, les ont combattus d'une manière efficace et glorieuse.

Voilà comment le système sensualiste s'est établi, et a persisté dans le monde par le concours des hommes de plaisir, dont il autorise les goûts, des physiciens, qui prétendent tout expliquer par la matière, des physiolo gistes, qui font sortir la vie des organes, et des psycho logues, qui ne voient dans l'homme raisonnable qu'une sensation transformée.

Quelles sont les conséquences immédiates d'un pareil

système? C'est que tout ce qui existe est matière organisée ou non organisée; c'est que tout ce qui est animé n'est que de la matière vivante. Qu'est-ce donc que l'homme? C'est une masse organisée pour sentir, penser et agir; il sent avec ses sens, il pense avec son cerveau, il agit avec ses membres. L'homme est un animal comme les autres; son esprit, sa raison, son intelligence, ne sont que des phénomènes vitaux un peu différents des autres, mais ne supposant pas un autre principe. C'est la vie sous une autre forme; c'est l'animalité dans sa plus haute expression, au degré le plus parfait, mais c'est toujours l'animalité. La conséquence d'un pareil système, c'est le matérialisme qui veut tout expliquer, soit en grand, soit en petit, avec la matière seule, c'est-à-dire avec les atomes, les corpuscules, les molécules, et les agrégations qui en résultent. On s'en tire, jusqu'à un certain point, dans les sciences physiques; mais pour les choses spirituelles et morales l'explication devient insensée.

Et puis avec le matérialisme, c'est le fatalisme. Car il n'y a plus lieu à liberté; tous les mouvements de la matière animée sont nécessaires; ce sont des phénomènes qui se suivent et s'enchaînent, peut-être même sans s'exciter l'un l'autre. Il n'y a plus de causalité, même dans l'homme, dont les actes sont déterminés par tout ce qui l'entoure, comme dans le reste de la nature; et le vulgaire, toujours séduit par le sophisme: *Post hoc, ergo propter hoc,* s'imagine sans raison qu'il y a de la causalité, là où il n'existe qu'une succession. Cette succession ne prouve qu'un ordre fatal qui se reproduit

toujours de la même manière. C'est ce que dit crûment Hume, qui ayant adopté toutes les conséquences du système de Locke, les a déduites plus rigoureusement encore que Condillac. Qu'est-ce que votre principe de causalité? dit-il; où est-il? L'avez-vous vu ou touché quelque part? Là où vous croyez apercevoir une cause et un effet, je ne vois que deux phénomènes à côté l'un de l'autre, ou l'un après l'autre, comme deux hommes qui se touchent; il y a entre eux un rapport de coexistence, mais non de génération.

Pourquoi Hume nie-t-il la causalité? Afin d'arriver à nier la puissance supérieure qui a créé le monde, et par conséquent à l'athéisme. Car si le principe de causalité n'existe plus, comment remonter à la cause première, nécessaire? Que devient l'un des arguments les plus forts de l'existence de Dieu? Les conséquences directes du système sensualiste sont donc le matérialisme, le fatalisme, et enfin l'athéisme. Alors que reste-t-il? Une grande masse de matière, un je ne sais quoi, *rudis indigestaque moles*, où la vie s'agite, se remue, se transforme de mille manières, où les molécules fermentent, et de cette fermentation résultent des générations de végétaux, d'animaux, d'hommes, et tout cela vit on ne sait comment. Il est vraiment incroyable que des philosophes puissent pousser l'absurde jusque-là, et qu'en face de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans le monde, devant ce gouvernement magnifique qui brille surtout par la régularité constante des choses, on puisse en appeler au hasard, à l'aventure, au fortuit, au néant, mots qui, après tout, ne signifient que notre ignorance.

Maintenant, quelle morale peut sortir de là? Si l'homme est un animal, il est évident que sa loi est celle de l'animal. Or, quelle est la loi de l'animal? C'est celle de la vie sensible, c'est-à-dire de jouir, d'éviter la douleur, de rechercher le plaisir avant tout, partout et toujours. L'animal ne fait que cela; il cherche à satisfaire ses besoins avec le moins de peine possible, et le plus de jouissance qu'il pourra. La morale épicurienne, car c'est Épicure qui l'a réduite en système, consiste donc à dire : Cherche à jouir par-dessus tout, cherche à te procurer toutes les joies qu'il te sera possible d'obtenir, surtout pendant que tu es jeune. C'est, vous le voyez, la morale de bien des gens. Mais, hélas! on ne peut pas toujours s'amuser, et ce n'est pas toujours facile. Il faut de l'argent, de la santé, de la jeunesse; les moyens de jouissance s'usent, la fortune et la santé s'en vont; on arrive vite à la maladie et à la mort, et la conséquence presque inévitable de cette vie de plaisirs et d'amusements, c'est, de jouissance en jouissance, l'affaissement de l'existence, la dégénération de l'homme, sa dégradation. Voilà la fin déplorable de cette morale qui commence si agréablement!

Épicure, qui d'ailleurs était un homme de bonne compagnie (Horace l'a fort maltraité; il est vrai que c'est à ses disciples que s'adresse la fameuse épithète), Épicure a raffiné le sensualisme. Homme distingué, il voulait qu'on s'amusât d'une manière distinguée. Il recommandait les jouissances spirituelles, toutes celles qui ont quelque chose de relevé, de délicat, comme en procurent la société, les lettres, les beaux-arts et les

affections bienveillantes. Il recommandait surtout la quiétude de l'esprit, l'imperturbabilité, qu'il appelait la santé de l'âme. Surtout ne prenez pas les choses fâcheuses trop à cœur; ne vous en faites point de peine, et n'ayez point de souci; mais sachez tout arranger prudemment, de manière à éviter les excès qui amèneraient le trouble, la douleur et la maladie. Ce sont encore aujourd'hui les recommandations et les consolations du monde à ses amis malheureux! A-t-on perdu une personne chère; le monde, pour vous consoler, vous exhorte à vous distraire, à vous amuser, et on a la mort dans le cœur! C'est comme si l'on disait à un pauvre affamé : mais mange donc; et il n'a rien à manger. Autant recommander à un malade dévoré par la fièvre de s'empêcher de frissonner, de brûler et de suer.

Il y a dans le monde beaucoup d'épicuriens de cette espèce, hommes de bonne compagnie, qui ont pour maxime de ne se troubler de rien, laissant passer ce qui les gêne, s'attachant à ce qui leur est agréable, et n'ayant d'autres soucis que leurs plaisirs et leur repos. On les appelle aussi des philosophes!

Voulez-vous voir cette doctrine à l'œuvre comme morale publique, comme morale sociale? Lisez Hobbes, un des penseurs les plus hardis et les plus conséquents de la philosophie moderne. C'est le sensualisme, non plus enjolivé comme dans l'épicurisme, mais dans toute sa crudité, sans déguisements ni palliatifs. L'homme, dit-il, est une matière organisée, un animal. Donc qu'est-ce qui domine en lui? l'amour de lui, l'égoïsme. Donc la loi de sa nature est de se satisfaire. L'égoïsme est

la loi naturelle de l'homme; et puisqu'il a le droit naturel de le satisfaire, tout ce qui lui est nécessaire à cette fin lui appartient. Mais comment faire? Si tous ont le même droit aux mêmes choses, ils vont se battre et s'entre-tuer pour assouvir leurs appétits. Oui, dit Hobbes, il en va ainsi dans l'état de nature : les hommes ayant un droit égal à toutes choses, c'est le plus fort qui a raison. Remarquons, en passant, que Jean-Jacques Rousseau n'a pas inventé ses paradoxes sur l'état de nature et sur la société; vous voyez où il les a pris. Ah ! vous voulez faire de la société ! vous ne pourrez la constituer qu'en faisant violence à la nature. L'état social est un état contre nature; l'homme qui pense est un animal dépravé !

L'état de guerre est donc la suite nécessaire de l'état de nature : c'est le droit naturel. Voulez-vous avoir la paix et constituer un état social ; alors il faut museler la nature, la mettre sous un joug de fer, car il faut dompter l'égoïsme, l'écraser par la force. Il faut établir un droit conventionnel, factice, qu'on appellera le *droit social;* et vous ne pouvez fonder et maintenir la société que par le despotisme le plus absolu, qui dépouillera les volontés individuelles de tous leurs droits naturels au profit de l'État : l'ordre et la paix dans la vie sont à cette condition. Donc, s'écrie Rousseau, l'état social est une dégradation de l'homme ! Il faut l'avouer, Messieurs, si le sensualisme dit la vérité, l'épicurisme est la vraie morale. Oui, si nous ne sommes que des animaux nés pour jouir, l'égoïsme est la loi naturelle : nous avons le droit de nous satisfaire à tout prix; nous pouvons et nous devons repousser par la force tout ce qui nous fait ob-

stacle. Or, comme on ne peut fonder une société sur la violence et la guerre, et que si toutes les volontés individuelles ont un droit égal et universel, elles vont se combattre et s'entre-détruire, il faut, pour établir la société selon la doctrine d'Épicure, du joyeux, du doux Épicure, qui aime tant le plaisir et si peu la gêne, il faut le despotisme le plus épouvantable qui se puisse concevoir. Et voilà comment on tombe dans l'absurde, quand on méconnaît la nature de l'homme !

Que reste-t-il à faire pour juger la morale du sensualisme? Comment apprécier moralement une doctrine où l'absence de la moralité éclate de toutes parts? Nous avons reconnu l'idéal de la morale dans le dévouement, dans le sacrifice volontaire du *moi ;* nous avons vu que la morale la plus parfaite est celle qui enseigne le mieux à l'homme le désintéressement et qui lui donne les moyens de le pratiquer. Eh bien ! rapprochez la doctrine épicurienne de l'idée de la morale véritable, c'est le jour et la nuit ; elles se repoussent complétement. D'un côté, renoncement, abnégation de soi-même, sacrifice au devoir, au bien; de l'autre, l'égoïsme érigé en droit, l'égoïsme devenu droit naturel ; en sorte qu'il n'y a plus même de justice; car où voulez-vous placer la justice, quand l'égoïsme, c'est-à-dire la négation du droit, est transformé en droit naturel, et que chacun trouve dans ses appétits, dans ses penchants, dans l'entraînement des passions, non pas seulement l'aiguillon de sa volonté, mais encore la raison de la satisfaire ? Ainsi l'épicurisme est en contradiction complète avec l'idée de la morale. Comment pourrait-il en accomplir les conditions?

La première condition d'une bonne morale, c'est qu'elle enseigne clairement ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter ; qu'elle marque nettement la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or, dans la doctrine d'Épicure, le bien et le mal, le juste et l'injuste sont anéantis ; il n'y a plus de différence entre le vice et la vertu ; il n'y a plus de moralité. Est-ce qu'il y a une distinction du bien et du mal pour l'animal? L'animal peut-il être coupable ou innocent? Est-ce qu'il y a pour lui une moralité, une responsabilité? Si donc l'homme n'est qu'un animal, vous voyez quelles hideuses conséquences refluent sur lui et le couvrent de leur écume. Il n'a plus d'autre loi que sa concupiscence; le bien est ce qui lui plaît, le mal ce qui le gêne; son plaisir est son droit ; et si son plaisir lui est disputé, c'est la force qui décidera. La morale épicurienne, ou l'art de jouir, se réduit donc, en définitive, à la force brutale : *la raison du plus fort est toujours la meilleure.* Ces conséquences nécessaires ont été déduites dans tous les temps par les partisans de cette doctrine, comme l'indique le passage du livre de *la Sagesse* que je vous citais tout à l'heure: « Opprimons le juste ; n'épargnons pas la veuve, n'é-« pargnons point les cheveux blancs ; que notre force « soit la loi de la justice ; ce qui est faible est inutile : « c'est la force qui est le droit. »

Voilà comment les doctrines sensualistes dégradent l'homme. Hélas! Messieurs, ces doctrines, et particulièrement celle de Hobbes, ont eu plus d'influence qu'on ne pense dans les égarements politiques de nos jours, ou au moins dans les tristes utopies que les communistes

et les socialistes avaient rêvé de nous imposer, et peut-être le rêvent-ils encore. Dans ces systèmes, n'est-ce pas l'État qui doit tout faire? Les individus ne sont-ils pas les serfs de l'État, ne vivant, ne possédant que par l'État et sous son bon plaisir? De nos jours, il est vrai, c'est au nom de la liberté qu'on voulait nous imposer ce joug, et on réclamait le despotisme le plus violent pour nous affranchir. C'était une inconséquence, un crime de plus. Hobbes était plus logique et plus sincère : il affirmait franchement que la liberté est incompatible avec l'état social, et qu'elle n'existe que dans l'état de nature, c'est-à-dire dans l'indépendance animale; doctrine fausse, monstrueuse, mais qui, enfin, a du moins le mérite de n'être pas hypocrite, puisqu'elle ne promet que ce qu'elle peut donner, la tranquillité par la servitude.

Pour nous, Messieurs, la vérité n'est ni dans le système de Hobbes, ni dans les théories de ses disciples d'aujourd'hui. L'État n'est pas tout dans la société; il n'est pas le propriétaire ni le maître absolu des individus qui le composent; nous ne lui appartenons pas, âmes, corps et biens, mais c'est lui qui nous appartient; car sa fin dernière, sa raison d'être, c'est la sûreté, le bien-être et l'honneur des citoyens. Toutes ces choses doivent donc être réservées, garanties, sauvegardées dans l'état social, s'il est digne de ce nom; ce sont les droits inaliénables, imprescriptibles des hommes vivant en société, contre lesquels rien ne doit prévaloir, même sous les plus beaux semblants de gloire ou de liberté, s'il y a encore ici-bas quelque idée de justice et de dignité humaine.

Quant à la seconde condition de la morale, un motif sûr et constant de faire le bien, il n'y a pas à la chercher dans la doctrine sensualiste. Là, le seul motif d'agir est l'appétit, le désir brutal, et ainsi tous les moyens sont bons, quand ils épargnent de la douleur ou procurent du plaisir.

Nous n'y trouverons pas davantage la troisième condition, c'est-à-dire la force dont nous avons besoin pour faire le bien. Cette force n'est point nécessaire dans la morale sensualiste, car il n'y a pas de lutte à engager, point de combat à soutenir, excepté avec les obstacles qui peuvent empêcher ou retarder la jouissance; et alors ce n'est plus la force morale qu'il faut appeler à son aide, c'est la force physique et ses violences. Il ne s'agit point ici de contenir ses passions ni de fortifier la volonté contre leurs assauts. La perfection, au contraire, est dans l'énergie la plus intense de l'appétit concupiscible ou irascible, réglée seulement par quelques mesures de prudence, afin de se satisfaire plus facilement, plus longtemps, et avec moins de danger.

Quant à la quatrième condition, d'être populaire et à la portée de tous, j'avoue qu'elle se trouve parfaitement réalisée dans la morale épicurienne, qui a toujours compté beaucoup de sectateurs. Elle a au moins cela de commun avec la vraie doctrine, qu'il n'est pas besoin d'être savant pour la comprendre, encore moins pour la pratiquer. Les hommes sensuels, charnels, ont toujours été en majorité sur la terre. Les hommes d'esprit et de cœur, les hommes qui vivent surtout par

l'intelligence et par l'âme sont plus rares que les hommes des sens et de la chair; et si l'excellence d'une doctrine morale, d'un système philosophique, pouvait être décidée par le suffrage universel, il est vraisemblable que la majorité donnerait la palme au sensualisme.

Cependant, Messieurs, je suis tenté de modifier cette assertion, en constatant ce qui se passe de nos jours, et cela fait trop d'honneur à notre époque, pour que je ne vous le fasse pas remarquer. Si aujourd'hui, dans cette enceinte, on venait vous enseigner la doctrine du sensualisme, je suis convaincu que, même avec tout le talent, avec tout l'esprit que vous pourriez lui supposer, le professeur ne serait pas longtemps suivi; car votre bon sens, votre conscience, la délicatesse de votre esprit répugneraient à une telle philosophie. Et cependant, Messieurs, il n'y a pas quarante ans que cette même philosophie était enseignée publiquement dans les facultés les plus célèbres de la France, et les ouvrages qui se produisaient alors, et qu'on lisait le plus, appartenaient tous à cette école. Vous vous rappelez le fameux livre de Cabanis sur les rapports du physique et du moral, les traités de Condillac, ceux d'Helvétius, que j'ai oublié de nommer tout à l'heure, Helvétius, l'épicurien modèle, et il avait tout ce qu'il faut pour l'être, car il était fermier général, tenait table ouverte, et par conséquent il avait beaucoup d'amis et de disciples. Il a exposé sa doctrine dans un ouvrage intitulé : *De l'Esprit :* singulier titre pour un homme qui ne croyait qu'à la matière! C'est que l'esprit pour lui n'est qu'une matière subtile, et les facultés, dites intellectuelles et morales, sont des modes de la

sensibilité physique, et ainsi le mobile unique de la volonté humaine, la seule règle de son activité, est la recherche prudente du plaisir.

Pourquoi, aujourd'hui, ne peut-on plus enseigner publiquement ces doctrines? Je l'attribue à deux causes : d'une part, le sensualisme s'est jugé lui-même par ses propres excès, par la démoralisation profonde jusqu'à la dégradation qu'il a imprimée au dix-huitième siècle, et dont on a subi les hideuses conséquences à la fin de ce siècle, qui en a été déshonoré. Après les plus mauvais temps, quand il a fallu enfin s'arrêter dans la voie du mal par lassitude, après tous les épuisements du crime et de l'anarchie, on a vu encore le sensualisme reparaître dès qu'on s'est remis à philosopher, et il a fallu la volonté énergique d'un grand homme, et son mépris du respect humain, porté jusqu'à l'héroïsme, pour restaurer les institutions religieuses, qui peuvent seules donner l'ordre et la paix aux nations. Tandis que ceux qui entouraient le premier consul frémissaient de le voir relever les autels, et lui jetaient l'injure et la menace, lui, avec ce bon sens, avec ce tact sûr que lui donnaient son génie et sa conscience catholique, comprenait qu'on ne pouvait rétablir l'ordre public sans la morale, la morale sans la religion, et la religion sans l'Église. C'est la plus belle gloire de Napoléon, c'est son plus beau titre à la reconnaissance de la France ; car par là il lui a rendu la vie, la vie sociale avec la vie morale, avec la vie religieuse, et c'est plus, pour la grandeur et le bonheur d'un peuple, que la force et la gloire.

La seconde cause de la disgrâce du sensualisme, c'est l'attaque vigoureuse dont il fut l'objet, au moment où il semblait triompher de nouveau.

A cette époque, presque toutes les chaires de philosophie, — il est vrai qu'il n'y en avait pas beaucoup, — étaient occupées par des philosophes de cette école : on enseignait presque partout Locke, Condillac et Cabanis. A la faculté des lettres de Paris surtout, le condillacisme trônait dans les leçons élégantes d'un homme d'esprit, d'un caractère aimable, et dont la parole ingénieuse et douce avait justement ce qui convient le mieux à cette philosophie : de la clarté superficielle, le charme de la diction et une grande habileté à écarter ou à éluder les difficultés. Cet homme était M. de la Romiguière, dont l'enseignement eut beauconp de vogue pendant quelques années, et qu'on ne lit plus aujourd'hui. Alors il parlait seul, avec un grand succès, dans la faculté des lettres de Paris, et il semblait que le sensualisme allait reprendre le sceptre de la philosophie et s'imposer de nouveau à la France.

Mais voici qu'une voix nouvelle se fit entendre, et une vive réaction s'opéra. M. Royer-Collard, nommé à une chaire de philosophie à la faculté des lettres, y apporta les travaux de l'école écossaise, encore inconnus en France, et avec les doctrines de cette école honnête et consciencieuse, qui a toujours cherché à faire prévaloir les droits de la moralité et de la dignité humaine, il battit en brèche le condillacisme dans la philosophie de Locke, qui en est le père, et, avec l'aide de Reid et de Dugald-Stewart, il réussit à l'ébranler dans les esprits

et à commencer sa ruine. M. Royer-Collard, appelé alors à la vie publique, où il exerça une si grande influence, légua à M. Cousin, avec sa chaire, la mission et le soin de terminer la lutte et d'achever l'ennemi. Vous savez, Messieurs, comment le successeur de M. Royer-Collard a rempli son mandat, et s'est acquitté de cette tâche. Il a fait une guerre à mort à Locke et à Condillac dans son cours d'histoire de la philosophie moderne; et après avoir combattu et vaincu le sensualisme dans tous ses retranchements par une polémique sagace, persévérante, où il a déployé un talent si remarquable de pensée et de style, il n'a lâché prise qu'après avoir déblayé le terrain de la philosophie du cadavre de son adversaire, pour y établir le spiritualisme. C'est là, Messieurs, le plus grand mérite, la plus belle gloire de M. Cousin : il a rendu un grand service à la philosophie moderne, et par conséquent au pays et à la civilisation, en débarrassant l'enseignement philosophique des doctrines sensualistes, matérialistes, atomistiques, corpusculaires, et tout ce qui leur ressemble. Je puis d'autant mieux, Messieurs, lui rendre ici cette publique justice, que dans ce temps-là, au moment de cette lutte, j'étais à côté de lui avec Jouffroy, tous deux élèves de l'École Normale, pleins d'enthousiasme pour la cause du spiritualisme, et travaillant de toutes nos forces, avec celui qui nous guidait, à la faire triompher. Aujourd'hui, après plus de trente années, je ne suis plus dans le même camp ni sous la même bannière, et ainsi mon témoignage a d'autant plus de force qu'il est plus désintéressé.

C'est un devoir pour nous, Messieurs, de féliciter et de remercier M. Cousin de la direction spiritualiste qu'il a donnée à la philosophie moderne, et j'en saisis l'occasion avec d'autant plus de plaisir, que, parfaitement d'accord avec son école en ce qui concerne le sensualisme, sur d'autres points très-graves, comme vous le verrez plus tard, je n'aurai pas cet avantage.

CINQUIÈME LEÇON.

MORALE DU SENTIMENT.

Nous avons exposé et apprécié la morale de la sensation ou du sensualisme. Vous l'avez vu, cette morale n'en est pas une; elle est au contraire la négation la plus complète de toute morale; c'est l'immoralité réduite en système. Toutefois, comme nous l'avons remarqué, l'homme est souvent inconséquent; sa pratique, heureusement, n'est pas toujours d'accord avec sa théorie, et il allie quelquefois une conduite honorable avec les spéculations les plus erronées et les plus indignes. C'est pourquoi nous sommes loin d'affirmer que les auteurs de ce système en aient voulu toutes les conséquences.

Vient une autre doctrine qui se rapproche de la première, au moins par son origine, mais qui en diffère essentiellement par son esprit et sa tendance : c'est la doctrine de la *sentimentalité*. Nous l'examinerons aujourd'hui.

Cette doctrine a la prétention de trouver exclusivement dans le sentiment la règle des actions humaines, le motif pour vouloir le bien, et la force pour l'accomplir. Elle affirme que du sentiment seul doit sortir toute la théorie morale, ou que l'homme n'est un être moral que par la manière dont il sent les choses morales. C'est là un progrès. Le mobile des déterminations humaines, la règle de la conduite n'est plus la sensation ni le plaisir, mais quelque chose de plus noble, de plus délicat, de plus profond. Donc pour comprendre ce système et apprécier la morale qui en découle, il faut commencer par distinguer le sentiment d'avec la sensation.

Le sentiment et la sensation ont évidemment la même origine : la faculté de sentir. Ce sont deux branches d'un même tronc, ou plutôt, pour me servir d'une comparaison qui rend assez bien ma pensée, ce sont, si vous le voulez, ces deux parties de la plante qui sortent du même nœud vital, l'une s'élevant dans l'air vers le ciel, et donnant la foliation, la floraison, la fructification, tout ce qu'il y a de beau dans le végétal; l'autre, opposée à la première, qui descend dans la terre par les racines. Toutes deux sont vraiment nécessaires pour constituer la vie de la plante, mais elles prennent des directions contraires, la première se portant toujours en haut vers la lumière, vers le soleil; la seconde s'enfonçant toujours dans les profondeurs de la terre, dans les ténèbres, et elles diffèrent encore essentiellement par leurs produits.

Ainsi la sensibilité s'exprime par deux modes, dont l'un est le sentiment, et l'autre la sensation. La sensa-

tion est la faculté de sentir, impressionnée par les choses physiques, par les corps, par la matière, par les qualités, soit primaires, soit secondaires de la matière, telles que la pesanteur, l'étendue, la couleur, la saveur, l'odeur, la sonorité, etc. Toutes ces choses, substances ou qualités, quand elles agissent sur l'âme, produisent des sensations, et ces sensations, qui ont pour cause exclusive un objet ou une qualité matérielle, ont généralement pour résultat une impression physique, et le rapport de l'impression éprouvée à un certain organe; de sorte que la sensation paraît toute corporelle, et dans sa cause qui est une chose physique, et dans son effet dernier, qui est une impression sensible rapportée à un organe.

Le sentiment, autre forme de la sensibilité, naît au contraire de l'action sur l'âme d'un être immatériel, d'une qualité spirituelle ou morale, d'une chose intelligible ou affective, et de même que la sensation causée par un objet matériel est matérielle dans son résultat, le sentiment, déterminé par une chose immatérielle, se résout dans un effet immatériel, c'est-à-dire dans une impression toute spirituelle, toute morale, qui reste au fond de l'âme et comme dans le centre de sa sensibilité.

Cependant la faculté de sentir est une; mais elle ne peut s'exercer que sous les conditions organiques de l'être qui sent. Elle est autre dans l'homme que dans l'animal, ou dans un esprit pur; car l'esprit ne peut être conçu sans une espèce de sensibilité. Il nous serait difficile sans doute de déterminer le degré et le mode de sensibilité d'une âme sans corps, d'une âme séparée,

comme disait la philosophie scolastique, ou si vous voulez, d'un esprit, d'un ange, d'une intelligence pure; cette espèce d'existence, que philosophiquement nous ne pouvons pas ne pas concevoir, quoique nous ne puissions nous la représenter distinctement, parce qu'en définitive nous n'en avons jamais vu par les yeux du corps. L'expérience de ces états nous manquant, nous ne pourrions en rien affirmer avec certitude. Mais ce que nous pouvons très-bien concevoir et par conséquent affirmer, c'est qu'un être vivant, quel qu'il soit, esprit ou matière organisée, par cela seul qu'il vit, entre en rapport avec d'autres êtres vivants; c'est que les créatures, ne pouvant vivre d'elles-mêmes, se nourrir de leur propre fond, doivent entrer en communication avec d'autres êtres qui servent à les réparer, en leur fournissant ce qui est nécessaire à leur alimentation, et qu'ainsi toutes les créatures spirituelles et même matérielles sont d'abord en rapport avec leur auteur, et c'est la première condition de leur existence, puis en rapport les unes avec les autres. Par conséquent, de ce commerce intime, de ces pénétrations réciproques, de ce rayonnement vital qui nourrit et lie toutes les créatures entre elles, doivent résulter certaines impressions, certains attouchements, qui avertissent la créature vivante de ce qui agit sur elle, de ce qui entre en elle. Nous pouvons donc affirmer qu'il doit y avoir partout quelque chose d'analogue à la sensibilité, quoique la sensibilité humaine soit la seule que nous connaissions par expérience.

Notre âme, dans l'état actuel, est unie à un corps, et elle lui est unie, comme nous l'avons dit, non par une

association fortuite, par juxta-position, mais d'une manière intime, par les lois mêmes de la vie, en sorte que la personne humaine n'est précisément ni dans l'âme ni dans le corps, mais dans l'une et l'autre réunis. L'âme n'est pas localisée dans un organe particulier, elle remplit le corps tout entier, elle vit dans chaque point de la circonférence, dans chaque particule de la périphérie. Tant que le corps est vivant, l'âme est ainsi présente à toutes les parties du corps, si bien qu'une de ces parties ne peut être impressionnée sans que l'âme ne le sente aussitôt, sans que, par la loi de l'organisation, elle ne rapporte à la partie touchée l'impression même ou la sensation qu'elle éprouve. Il suit de là que l'âme peut sentir à toutes sortes de profondeurs, depuis l'épiderme jusqu'au fond même de son être, jusqu'au foyer de son existence, jusqu'à cet abîme qui est en elle, et où se passent quelquefois des choses merveilleuses, quand elle tressaille sous l'action divine, qui peut seule la pénétrer dans son centre, et dont l'homme n'a pas le secret. Là, dans ce sanctuaire de l'âme, se trouve la sensibilité la plus profonde, la plus intérieure; là se produisent les sentiments les plus doux et les plus forts à la fois, les émotions les plus vibrantes, les tressaillements de la vie, ce qu'il y a de plus vif et de plus exalté dans l'âme humaine, les mystères insondables du cœur, soit dans les rapports des hommes entre eux, par leurs attachements, leurs passions ou leurs aversions, soit dans les rapports bien autrement profonds et vivants de l'âme avec Dieu.

Au pôle opposé, à la limite de l'organisme se trouve

la sensibilité extérieure, superficielle, qui donne naissance aux sensations. Mais entre ces deux points extrêmes, la sensibilité centrale et la sensibilité externe, il y a plusieurs degrés intermédiaires. Chaque sens a son degré de sensibilité; les uns sont plus subtils que les autres; le toucher, le goût, l'odorat, sont plus matériels; les sens de la vue, de l'ouïe, sont plus intellectuels; le sens de la vue qui nous révèle les formes, les couleurs, ce qu'il y a de plus dégagé, de plus délié dans les corps; le sens de l'ouïe, qui n'est pas affecté seulement par les qualités matérielles, mais qui transmet à l'âme les qualités spirituelles enfouies dans les autres, la parole, par exemple, et dans la parole l'idée, la pensée, la passion, l'affection, tout ce qui brille et se remue dans l'intérieur de l'homme; le son encore, et dans le son le nombre, l'harmonie, les accords et tout ce qu'ils expriment.

Puis il y a de la sensibilité dans l'imagination, la sensibilité pour les choses de l'art, le sens de la forme dans la sphère du beau, ce qu'on appelle le goût. Il y a la sensibilité dans la raison même, dans le discernement rapide de la vérité, discernement qui n'est pas encore un jugement clair, bien marqué, mais qui est en réalité plus que le jugement, un tact sûr de l'esprit, ce je ne sais quoi d'une sensibilité toute particulière, qui se trouve à tel ou tel degré dans chacun, suivant son développement et son organisation, et qui est dans les choses de la pensée, ce que le goût est dans les choses de l'art.

Il y a en outre dans l'exercice de l'intelligence la sensibilité pour les choses idéales, purement intelligibles:

d'où le sens de l'idéal; qui fait le grand artiste, le grand poëte, l'homme de génie.

Au delà, nous trouvons la sensibilité morale, qui s'exerce dans les émotions de la conscience et les affections, et enfin plus profondément encore, ce qu'il y a de plus pur et de plus exquis dans la sensibilité, le sentiment religieux, que Dieu seul peut exciter, et qui est le plus puissant, le plus vivace de tous les sentiments.

Tels sont les caractères psychologiques qui distinguent le sentiment de la sensation. La sensation est donc la sensibilité impressionnée par les choses matérielles, et se terminant à un fait physique qui retentit et se fixe dans le corps. Le sentiment est la sensibilité affectée par des objets spirituels, intelligibles, moraux, ou par les qualités de ces objets, et ces impressions restent dans la sphère intellectuelle, morale ou affective, dans l'entendement ou dans le cœur de l'homme.

Maintenant voyons comment on a fondé des théories morales sur le sentiment, comme on en avait construit sur la sensation.

Nous allons partir des faits, car je vous ai promis de vous conduire par l'observation des faits et par l'induction.

La morale du sentiment cherche dans le sentiment, comme le sensualisme trouvait dans la sensation, la règle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la source du devoir, de l'obligation, le motif pour faire le bien et éviter le mal, et la force pour accomplir l'un et éviter l'autre. Le sentiment doit exclusivement

gouverner, régler, justifier ou condamner tous les actes Si l'on pouvait trouver une seule détermination morale qui ne relevât point du sentiment, cette théorie serait par là même convaincue d'insuffisance. Telle est donc la nécessité du système : expliquer tous les faits moraux uniquement par le sentiment.

Suivant le philosophe écossais Hutcheson, auteur d'une des théories que je vais exposer, la théorie du sens moral, il existe en nous un sens pour les choses et les qualités morales, absolument comme il y a des sens physiques pour les objets et les qualités matérielles. De même que je perçois les saveurs par le goût, les couleurs par la vue, la pesanteur par le toucher, ainsi je perçois le bien et le mal moral, le juste et l'injuste par le sens moral. Sans les sens physiques, j'ignorerais s'il y a un monde physique, et ce qui s'y passe; sans le sens moral, le monde moral me serait également fermé. Comment douter, dit-il, de l'existence de ce sens? C'est la conscience elle-même qui nous le fait connaître. En effet, ai-je commis une action mauvaise, aussitôt une émotion pénible, douloureuse s'empare de moi, et cette émotion peut aller quelquefois jusqu'à me torturer : c'est ce qu'on appelle le remords. Un sentiment plus pénible encore suit cette première émotion, c'est celui de mon indignité; je sens que j'ai mal fait, que je suis hors la loi, que j'ai démérité. C'est pourquoi au sentiment de démérite vient encore s'ajouter la crainte du châtiment; car, à raison du mal que j'ai commis, je sens que je mérite une punition. Or, qu'est-ce que tout cela, ces émotions, ces im-

pressions pénibles, sinon le résultat, l'effet d'un sens moral qui souffre, parce qu'il est désagréablement affecté par des choses antipathiques à sa nature, tout à fait comme les sens physiques, quand ils sont impressionnés par des objets contraires à leur nature et à leurs besoins. Si j'ai fait une bonne action, des phénomènes tout opposés se manifestent; j'éprouve une impression agréable, une émotion douce qui répand le bien-être au dedans de moi. Après avoir accompli, par exemple, un acte de justice, même au détriment de mon intérêt propre, je sens un contentement intérieur, une joie délicieuse; mon cœur est dilaté, il est plus large et plus léger; je jouis de cette bonne action, et j'en jouis d'autant plus, qu'elle a exigé de moi plus d'efforts et de sacrifices. C'est qu'alors le sens moral a été impressionné par son objet propre, par la chose vers laquelle il tend, et qui lui est conforme, comme dans le degré inférieur de la sensation, un plaisir suit toujours l'impression des sens par les objets qui leur conviennent. Ce sens moral ne m'aide pas seulement à apprécier mes propres actes, par lui je juge encore ceux des autres. Suis-je témoin d'un crime, les mêmes phénomènes se reproduiront immédiatement en moi, sauf le sentiment du démérite personnel, parce que j'ai la conscience de n'avoir pas posé l'acte coupable. J'éprouve encore une impression pénible, désagréable, une émotion qui va quelquefois jusqu'à la douleur; je ressens spontanément de l'éloignement, de l'aversion pour l'auteur de l'action; je le désapprouve vivement, comme je me désapprouvais moi-même, quand j'avais commis une mauvaise action. De là naît un senti-

ment d'indignation contre l'auteur du mal; et je me sens porté à prêter main-forte à la vindicte qui peut tomber sur lui, au châtiment qui l'atteindrait. Mais si je suis témoin d'une bonne action, je ressens une impression douce, et cette impression m'avertit que l'action est bonne, comme tout à l'heure l'émotion pénible m'avertissait que l'action était mauvaise, et je suis porté à aimer celui qui l'a faite.

Voilà les faits. Toutes les fois que nous considérons une action, le sens la déguste pour ainsi dire et en reçoit une impression douce ou pénible, qui lui en révèle la nature et la valeur morale. Comme, dans l'ordre physique, les sens nous disent ce que sont les choses physiques, dans l'ordre moral, le sens moral nous dit ce que sont les choses morales. Le discernement du bien et du mal, du juste et de l'injuste, n'est donc pas pour Hutcheson une œuvre d'intelligence, mais l'effet d'un instinct, d'un sens intérieur, d'un tact spirituel. Ce qui convient à ce sens, et l'affecte agréablement, est bon; ce qui lui répugne est mauvais. La règle de la moralité est donc dans cette affinité ou cette répulsion secrète, aveugle, inexplicable, entre certains objets et notre sensibilité.

Telle est la théorie du sens moral, formulée par Hutcheson, mais dont les idées principales avaient été émises avant lui par Schaftesbury.

Toutefois, entre ces deux philosophies, il y a une nuance assez marquée. Schaftesbury est surtout préoccupé de la beauté et de la difformité des actions. C'est la même doctrine au fond; seulement au sens moral s'a-

joute un nouvel élément, un second principe de jugement, l'imagination. Quand vous êtes témoin d'une bonne action, vous êtes porté à dire : c'est une belle action ; si au contraire elle est mauvaise, criminelle, vous dites qu'elle est laide, horrible. Donc, dit Schaftesbury, ce qui nous avertit du bien, c'est le sentiment du beau ; ce qui nous annonce le mal, c'est le sentiment de la laideur, de la difformité. Car il y a un beau moral, il y a de la beauté dans les actions. Toute action bonne est revêtue d'un éclat, d'une noblesse, d'une distinction qui nous touchent, nous émeuvent et provoquent notre admiration et notre sympathie. Toute action mauvaise, au contraire, nous choque et excite en nous de la répugnance, du dégoût, comme tout ce qui est laid.

Ici ce n'est plus le sentiment seul qui discerne et juge, c'est plutôt l'imagination ; car, quand il s'agit du beau, c'est l'imagination surtout qui est en jeu. Le beau se sent, sans aucun doute, mais à la condition d'être imaginé ; car le beau brille surtout dans les formes, dans les gracieux contours, dans la suavité des lignes, dans une certaine splendeur, la splendeur du vrai, dit Platon, toutes choses qui sont du domaine de l'imagination. Aussi est-ce l'imagination qui, dans tous les arts, joue le plus grand rôle, quoiqu'elle ne puisse se passer du sentiment. C'est elle qui réalise, qui met en forme; le sentiment seul en serait incapable. Vous rencontrez quelquefois des artistes qui étouffent dans la surabondance de leur sensibilité, et dans l'impuissance de leur imaginanation, comme il n'est pas rare de trouver des écrivains qui sentent très-vivement et s'expriment fort difficile-

ment, surtout en public. Ainsi J.-J. Rousseau pouvait à peine dire deux phrases en public, et cependant il était doué d'une sensibilité peu commune. Mais son imagination était lente ; il lui fallait du temps, pour que les impressions reçues pussent se mouler dans l'imagination et prendre ces formes, ces contours, ces linéaments, cette harmonie, qui font la beauté. Il avait besoin de réflexion pour mettre en œuvre ce qu'il avait senti ; il fallait qu'il prît la plume, et alors vous savez comme il écrivait.

Dans la théorie morale de Shaftesbury, c'est donc l'imagination qui prédomine; c'est une théorie esthétique de la moralité, basée sur quelques faits réels, mais qui a le tort de poser comme le principe unique, ou au moins dominant de la moralité, ce qui n'en est qu'un accessoire et un auxiliaire. Assurément, il y a en nous le sentiment du beau moral; nous sommes impressionnés par la beauté ou la difformité des actions. Mais vouloir fonder la morale sur ces impressions, c'est lui ôter toute règle, toute direction; car, qu'y a-t-il de plus mobile, de plus variable que le sentiment du beau? Quoi de plus capricieux, de plus désordonné que l'imagination, surtout quand on a le malheur de lui donner ainsi la haute main et de lui lâcher la bride ?

Voici une troisième doctrine sentimentale, celle qu'on appelle la morale de la sympathie. C'est encore en Angleterre qu'elle a été formulée par un philosophe, que ses ouvrages d'économie politique ont rendu célèbre, Adam Smith. Elle repose aussi sur des faits réels, mais elle a le malheur de vouloir fonder la morale sur

des faits qui ne sont pas assez larges pour la soutenir, et ainsi de leur demander ce qu'au fond ils ne peuvent donner.

Smith n'a pas de peine à constater qu'il y a en nous des affections bienveillantes, des penchants qui nous font désirer le bonheur des autres. Et en effet, il est très-vrai qu'entre tous les hommes, issus de la même race, membres de la même famille, il y a une certaine sympathie, c'est-à-dire que tout ce qu'un homme éprouve va retentir par écho, par contre-coup dans le cœur des autres. *Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger*. Vous connaissez cette belle maxime, qui a été comme un éclair précurseur du christianisme; car les anciens n'avaient jamais prononcé de parole aussi large et qui s'appliquât, comme celle-là, à l'humanité entière : *Homo sum, et humani nihil a me alienum puto.*

Il y a donc entre les hommes des rapports de bienveillance et des affections sympathiques, soit pour ceux avec lesquels nous vivons habituellement, nos proches, notre prochain, soit pour tous les hommes, qui s'éveillent dès le bas âge et s'expriment déjà par ce qu'on nomme la pitié, la compassion. Le mot du fabuliste : *Cet âge est sans pitié*, n'est pas toujours vrai. Les enfants s'attendrissent facilement sur le malheur des autres, surtout quand il se présente à eux sous des formes qui les frappent, ou quand on le leur peint avec les couleurs du merveilleux. Plus tard, ces affections bienveillantes se développent et se fortifient par la société ; elles donnent naissance à des attachements plus profonds, qui unissent les cœurs et les font vivre, jusqu'à un certain

point, d'une vie commune. Ce sont ces affections, dit Adam Smith, qui constituent toute la morale. Elles en sont le principe et la règle, puisqu'elles déterminent tous nos actes, et que ceux-là seuls, qui leur sont conformes, sont approuvés par la conscience. Donc la morale consiste à obéir à la nature dans les sympathies qu'elle a mises en nous les uns pour les autres, à avoir pitié les uns des autres. Suivre les penchants bienveillants et résister à ceux qui portent à vouloir le mal des autres, voilà la vertu.

Cette doctrine est la morale des bons cœurs, des âmes sensibles ; c'est la morale des femmes, de tous ceux qui ont ou veulent avoir beaucoup de sensibilité ; c'est la morale des romans. C'est encore celle des amis *de l'humanité, des philanthropes*. Deux hommes surtout en sont les représentants : l'un, très-honorable, Adam Smith, qui a exalté la morale de la sympathie, et qui voulait unir tous les hommes par la bienveillance ; l'autre, homme de génie, mais, il faut bien le dire, homme peu estimable, qui a surtout mis à la mode la philanthropie, c'est Jean-Jacques Rousseau. Vous vous rappelez cette phrase déplorable, qui se trouve, je crois, dans l'*Émile*. Je ne puis la citer textuellement, car il y a longtemps que je n'ai lu l'*Émile*, ce livre fameux où Rousseau, voulant faire de son disciple un grand homme, un homme modèle, finit par en faire un menuisier. En voici du moins le sens. Rousseau veut éveiller dans son disciple les sentiments moraux ; il le met donc en face de tout ce qui peut exciter sa compassion, ses sentiments et l'amener à la philanthropie. Un pauvre se présente, qui

demande à Rousseau ou à son élève un morceau de pain pour l'amour de Dieu. « Pour l'amour de Dieu, répond le philosophe se dressant à la manière de Diogène, malheureux, tu me glaces le cœur ; dis donc pour l'amour de l'homme. »

J'ai lu cela bien jeune et dans des dispositions très-philosophiques ; je vous avoue cependant que ces paroles m'ont toujours paru une impertinence. Je n'ai jamais compris qu'on attendrît davantage le cœur en lui demandant l'aumône au nom de l'amour de l'homme plutôt qu'au nom de l'amour de Dieu. Alors même que je n'étais pas chrétien, ou au moins quand j'errais encore dans ces doutes par lesquels presque tout le monde passe de nos jours, cette phrase solennelle, qui à l'amour de Dieu, qui est cependant la source de la morale, substituait l'amour des hommes, me semblait une impiété gratuite, une vaine déclamation, très-peu propre à édifier la morale dans le cœur d'un enfant.

La doctrine de la sympathie commence par la pitié, et se développant peu à peu à travers les affections bienveillantes, elle s'épanouit dans l'amour de l'humanité en général, dans la philanthropie, en sorte que pour devenir un homme parfaitement moral, il n'est besoin que de cultiver et d'étendre ses affections sympathiques, jusqu'à ce qu'elles embrassent l'humanité entière.

Cette doctrine, que nous avons dû signaler, puisqu'elle existe, a peu d'efficacité dans la pratique ; elle s'y résoud généralement en belles paroles. Mais presque toujours ceux qui parlent tant de l'humanité, de l'amour de tous les hommes, s'occupent fort peu de leur

prochain. C'est donc là une de ces curiosités de la science, dont il faut tenir compte dans l'enseignement, bien qu'on n'en puisse retirer une grande utilité.

Enfin on a élevé sur le sentiment un quatrième système, plus important que ceux que nous venons d'exposer. Vous avez vu les fai ts d sentiment moral, sur lesquels on a fondé la doctrine du sens moral; les faits esthétiques de la moralité, dont est sorti le système de la beauté morale, et enfin les faits de la bienveillance, de la sympathie, qui ont donné naissance à la philanthropie. Ces différents faits résultent de nos rapports avec nos semblables ; toutes ces impressions sont produites en nous par des hommes.

Mais l'âme humaine est encore engagée dans un autre rapport plus intime, plus profond, le rapport avec Dieu. Car elle en est l'œuvre, la créature vivante, et il n'est pas possible qu'un être vivant ne soit pas en rapport avec la cause qui l'a créé et le conserve. L'âme humaine est donc dans un rapport profond, mystérieux avec son auteur, et ce rapport est nécessaire; elle ne peut s'y soustraire; car si elle y parvenait, elle se déroberait par là même à la source de sa vie, elle s'anéantirait.

Si donc ce rapport est constant, il doit déterminer dans l'âme un sentiment particulier, qui en soit l'expression. C'est le sentiment religieux, qui jaillit du fond même de l'âme sous l'influence divine, comme les sentiments moraux, esthétiques, sympathiques, s'en étaient dégagés sous l'action de causes correspondantes. Aussi tous ces sentiments sont-ils bons en eux-mêmes, légitimes, naturels. Ils caractérisent les tendan-

ces mêmes de notre nature, ses tendances primitives, comme aussi ils manifestent les impressions occultes, mais fécondes, que lui font subir les êtres qui l'entourent. Le malheur est que l'on veuille faire de ces sentiments isolés ou réunis le fondement exclusif d'une théorie morale. Le sentiment religieux a donné lieu, à son tour, à un essai de ce genre. On a voulu en tirer toute la morale, comme on l'avait fait du sentiment du beau, du sens moral, de la sympathie.

On a prétendu que ce sentiment suffisait à lui seul pour gouverner et légitimer la conduite de l'homme, parce que toujours placée en face de Dieu, l'âme en reçoit aussi l'impulsion et la direction morale, soit par une inspiration immédiate, soit par des émotions intimes, soit par des illuminations supérieures; on en a conclu que le sentiment religieux est le seul fondement, l'unique mobile, l'unique loi de la moralité. De cet excès est sorti, non pas le *mysticisme*, mais le *faux mysticisme*, dont la morale est le *quiétisme*. Mais ce sujet est trop important pour n'être traité qu'en passant ; il demande une étude approfondie, que nous ferons dans la prochaine leçon.

Toutes les doctrines morales que nous venons de parcourir proviennent d'un même principe, le sentiment; elles sont les branches d'un même tronc. Car il est évident que malgré leur apparente diversité, elles ont un fond commun, la sensibilité spirituelle, qui en est la base. Nous pouvons donc les réunir toutes en un seul point de vue pour les juger.

Appliquons-leur donc la mesure posée précédemment,

et voyons si elles remplissent les conditions que nous avons reconnues indispensables à la vraie morale.

Vous vous rappelez ce qu'est la morale : la loi régulatrice des actions et des mœurs, et cette règle doit tendre à détruire en nous ce qui nous porte au mal, et à encourager, à fortifier ce qui nous porte au bien. Ce qui porte au mal, c'est l'égoïsme; ce qui porte au bien, c'est la tendance contraire, le désintéressement, l'abnégation du moi devant la loi, devant la justice. Par conséquent, pour posséder la vraie morale, il faut trouver une doctrine qui impose une loi régulatrice avec autorité, qui commande légitimement. Cette morale doit donc renfermer une loi qui oblige; car toute loi véritable emporte une obligation. Il faut que cette loi commande légitimement à la volonté humaine, que celle-ci la reconnaisse, s'y soumette, en accepte l'autorité; en un mot, il faut une autorité morale, une obligation, un devoir, quelque chose de supérieur qui s'impose souverainement à la volonté humaine, à la volonté égoïstique qui voudrait se soustraire à la loi; quelque chose qui lui dise avec droit et autorité : tu ne feras pas cela; ce serait violer la loi; ou bien : tu feras cela, parce que cela est conforme à la loi; quelque chose enfin qui lui prescrive non-seulement de s'abstenir du mal et de faire le bien, mais encore de se dévouer, de faire le sacrifice même de sa vie, si le devoir l'exige.

Et remarquez, Messieurs, que ce n'est pas seulement dans les actes de charité que ce dévouement s'exerce, mais qu'il est souvent commandé, même dans les devoirs de tous les jours, dans nos devoirs d'état. Le sol-

dat à son poste n'est-il pas tenu de s'immoler au devoir, de mourir plutôt que de trahir sa consigne? Est-ce qu'il ne doit pas obéir au capitaine qui lui dit : Va là? Il y va, il va à la mort, victime du devoir. Et le chevalier d'Assas! et le dernier de nos troupiers, quand il est en sentinelle perdue, est-ce qu'il n'est pas une victime dévouée? A quoi? à la discipline, à l'ordre, au devoir, au salut de la patrie. Il n'est plus question ici de marchander avec l'égoïsme, de faire une action plus ou moins coûteuse, il s'agit de mourir. Croyez-vous que ce soit seulement au soldat que ce devoir incombe? Et le médecin! Dans les cas d'épidémie, de choléra, abandonnera-t-il son poste? son poste, c'est le lit des malades; son devoir, c'est de se donner à eux. S'il s'y refuse, il prévarique. Il faut qu'il se dévoue.

Ce n'est pas seulement le soldat et le médecin, le prêtre aussi n'a-t-il pas ce devoir, ne doit-il pas aller assister et consoler les mourants au milieu de la peste, des épidémies, alors même qu'il est presque sûr de mourir? Et le magistrat n'a-t-il pas pour devoir de rendre courageusement des arrêts contre la violence populaire ou le despotisme qui le menacent? N'a-t-il pas aussi à se dévouer, comme Matthieu Molé, pour empêcher la sédition ou l'iniquité de prévaloir?

Comment voulez-vous trouver dans le sentiment une autorité, une obligation, une loi? Le sentiment est d'une nature mobile, instable; c'est quelque chose de très-vague, de très-fugitif. Il peut faire aujourd'hui un héros, demain, un misérable. Le sentiment dépend de

l'organisation, du tempérament, du froid, du chaud, de la pluie, du soleil, du brouillard, de la digestion, etc., etc. : fait-on des héros avec cela ?

Donc le sentiment ne peut pas réellement fonder la morale. Il ne répond nullement à l'idée de la moralité, qui est toujours la même, toujours égale et inflexible, et qui dit avec autorité : Tu donneras ta vie s'il le faut. Or, avec le sentiment seul, il y a des jours où l'on donnera sa vie; mais il y en a aussi d'autres où on ne la donnera pas.

Quant aux conditions de la moralité, le sentiment ne les accomplit pas davantage.

La première condition est qu'une doctrine morale nous fasse connaître bien clairement et bien nettement notre devoir, le juste et l'injuste, toutes nos obligations. C'est ce que le sentiment ne fera jamais. Le sentiment est de sa nature peu clair, peu déterminé; c'est quelque chose d'obscur, de confus, d'indéfini, de vague. Le sentiment nous pousse, nous avertit, nous prédispose, nous indispose, mais nous donne peu de lumière. C'est une force, non un flambeau. Que peut nous dire de net et de clair la théorie du sens moral, celle du sentiment des belles et des laides actions ? Combien d'actions qui ne sont ni belles ni laides, et qui cependant peuvent être morales ou immorales ! Qu'est-ce que la théorie du beau moral nous peut apprendre sur les actions communes, pour l'accomplissement du devoir de tous les jours, qui est cependant si important, plus important peut-être que l'héroïsme ? Bien faire son devoir de chaque jour, il n'y a pas là de beauté, mais il y a de

la vertu, et souvent une grande vertu. Mais pour les partisans de la morale esthétique, ces vertus de tous les jours, ces vertus modestes ont peu de prix; tout ce qui n'émeut pas la sensibilité leur semble méprisable ou indifférent. Aussi le type de l'homme moral ne peut-il être à leurs yeux qu'un personnage théâtral, guindé, boursoufflé, comme les héros de romans et de mélodrames. Quand la morale devient une affaire d'art, on tombe aisément dans les exagérations. Vous comprenez, en effet, combien un jugement, qui dépend surtout de la sensibilité et de l'imagination, s'exalte facilement, et à quels excès il peut aller.

La deuxième condition de la vraie morale est qu'elle nous donne un motif solide, constant, indéfectible, pour vouloir ce qui est bien, et repousser ce qui est mal. Or, le sentiment est incapable de nous donner ce motif; car rien n'étant plus mobile, plus variable, il suit qu'un jour nous serons disposés à telle chose, un jour à telle autre, et ainsi l'appréciation des actions morales en nous et hors de nous sera extrêmement capricieuse. Vous connaissez de ces personnes, très-bonnes du reste, qui aujourd'hui sont pleines de bienveillance, et demain ne seront pas abordables. Elles sont indisposées, souffrantes; leur susceptibilité est aisément froissée; un rien agace, irrite cette sensitive, et, par quelque malentendu, on a blessé, exaspéré ce cœur sensible et incompris. Toutes les fois qu'on entre dans ce capricieux dédale du sentiment, on n'en sort pas. Qu'on accepte ces inconvénients pour la vie réelle, pour la vie de tous les jours, il le faut bien, quand la position vous y oblige; mais

qu'on veuille fonder la morale sur une pareille base, ce n'est pas sérieux. Car, Messieurs, on ne fait pas de la morale avec de l'instinct, et tout cela tient à l'instinct et en procède.

On vous a parlé souvent de l'intrépidité des femmes pour sauver leurs parents, leurs amis, tous ceux qui leur tiennent au cœur ; vous connaissez aussi le dévouement des mères pour leurs enfants ; c'est très-beau incontestablement; mais il y a pourtant beaucoup d'instinct dans toutes ces tendresses. Cela est si vrai, que les êtres sans raison nous en offrent aussi des exemples remarquables. Une poule se prive de nourriture pour ses poussins; cette créature si timide, qui fuyait tout à l'heure à l'approche du plus faible ennemi, la voilà qui, pour protéger ses petits, entre en lutte avec un courage indomptable contre tous ceux qui les menacent. Il y a là sans doute quelque chose de très-touchant; mais on ne peut faire de la morale avec des faits de ce genre ; c'est un dévouement irréfléchi et en quelque sorte nécessaire. Il faut donc constater ces faits comme des faits naturels, pleins d'énergie et de beauté, mais qui font plus d'honneur à la nature qu'à la liberté. Or ce n'est pas avec les entraînements instinctifs, mais avec la liberté qu'on fait de la morale et de la vertu.

Voyez cette femme, qui est une lionne pour défendre ses enfants en bas âge, quand ses enfants n'auront plus besoin d'elle, ou quand elle sera prise d'une autre affection, elle sera une lionne d'un autre genre. Ce sentiment si vif, qu'elle manifestait d'abord, n'était donc qu'une vertu de circonstance, une vertu aveugle, c'est-à-dire

que ce n'était pas de la vertu. Ah ! quand le sentiment naturel est transformé par l'esprit chrétien, la tendresse maternelle s'épure, s'ennoblit; elle devient vraiment morale. L'amour instinctif se transfigure et devient de la vertu. La mère vraiment chrétienne éprouve encore pour ses enfants l'affection passionnée d'une mère; mais cette affection n'est plus sans règle. La mère chrétienne aime avant tout ses enfants pour eux et pour Dieu; elle les élève comme Blanche de Castille a élevé saint Louis, aimant mieux les voir morts que coupables, et pour en faire des hommes dignes de leur haute destinée, dignes du ciel auquel ils doivent aspirer. Voilà où je retrouve la vraie beauté du sentiment et de la nature, mais c'est le sentiment transfiguré, la nature idéalisée, christianisée. La nature toute seule ne fait que des vertus naturelles, où l'instinct et le tempérament ont la plus grande part.

Le sentiment, à cause du plaisir qui y est attaché, de la jouissance qu'il procure, de la douce émotion qu'il fait éprouver, peut être un motif de vouloir le bien; car instinctivement nous cherchons tout ce qui flatte la sensibilité. C'est donc un motif. Mais il est variable, inconstant; ce n'est donc pas un motif sérieux.

La troisième condition de la vraie morale, c'est qu'elle doit donner la force d'accomplir le bien et de fuir le mal. Ici, il faut le reconnaître, le sentiment est merveilleux; il inspire une grande énergie, il peut donner une impulsion extraordinaire. Ainsi le sentiment fera tout sacrifier pour une personne aimée, même la vie. Le sentiment patriotique, l'enthousiasme

sur le champ de bataille, même avec la certitude de la mort, fera braver l'ennemi jusque sous la bouche de ses canons. Le sentiment est sans contredit un puissant principe de force morale. Mais aussi, quand il est en opposition avec le devoir, il devient un ennemi terrible, qui nuit singulièrement à la vertu ; car il est aveugle : il peut faire des prodiges pour le bien quand il est bien dirigé ; mais il en peut faire aussi pour le mal, quand il est livré à lui-même ou mal conduit.

Nous devons encore tenir compte de cette circonstance, que les vertus de sentiment ne sont pas durables. Rien d'inconstant comme le sentiment, car il dépend surtout de la sensibilité physique : il n'y a pas de sentiment où l'organisme ne soit pour beaucoup. Aussi cet homme maintenant si bouillant s'abattra tout à l'heure ; le découragement va suivre tant d'ardeur. De là vient que les vertus d'enthousiasme, d'exaltation, ne tiennent pas longtemps ; elles ne sont pas solides. On ne fait pas de la moralité avec des élans de sensibilité, qui brillent et pétillent un instant comme un feu de paille, et ne laissent aussi que de la fumée et de l'obscurité. Il faut, pour faire un homme moral, une vertu raisonnable, calme, réfléchie, appuyée sur un fondement solide, et qui ait la conscience de la force qui l'anime, même dans son repos.

Enfin la vraie morale doit être populaire ; c'est la quatrième condition. Or, ce caractère, la morale du sentiment ne l'a pas, ne peut l'avoir, d'abord parce qu'on est rarement d'accord dans les choses de sentiment, *quot capita, tot sensus ;* dans le sens moral, dans l'esthétique,

dans la sympathie, dans le sentiment religieux, il y a tant de subtilité, tant de délicatesse, qu'il est bien difficile de s'entendre. Et puis l'homme grossier, qui n'a reçu aucune culture intellectuelle, comment voulez-vous qu'il discerne le bien par le sentiment du beau ? Le sens moral, l'esthétique, le beau, le laid, tout cela est trop subtil et trop profond pour être à la portée de tous les hommes. On ne peut les conduire par là ; c'est trop vague, trop indécis, trop individuel et trop instable pour leur regard. Il faudrait un mentor à chaque homme. En morale, les masses ont besoin d'une règle claire, précise ; et quand je dis les masses, nous en sommes tous, nous sommes tous du peuple, tous nous avons besoin de bien savoir ce que nous devons faire. On ne conduit pas les multitudes avec des subtilités.

Je me résume. Le sentiment est quelque chose de noble, de beau, de touchant, d'admirable ; c'est l'impression vive d'une âme en rapport avec les choses les plus hautes et les plus délicates, avec les êtres spirituels, avec les qualités morales, avec les esprits et les âmes dans les affections bienveillantes, avec Dieu même. C'est donc une très-grande et très-réelle partie de la vie humaine ; c'en est même une des meilleures, car souvent les hommes valent mieux par leurs sentiments que par leurs idées. Ils pensent de travers, et ils sentent bien. Il faut donc profiter du sentiment ; c'est un auxiliaire excellent, qui doit avoir une large part dans une bonne morale ; mais ce n'est qu'un auxiliaire. Toutes les fois qu'on veut fonder la morale exclusivement sur le sentiment, il y a erreur et bientôt excès.

Nous l'admettrons donc comme un secours utile, mais non comme le fondement et le principe de la morale.

Dans la leçon prochaine, nous exposerons la doctrine morale fondée exclusivement sur le sentiment religieux, lequel, poussé à l'excès, produit dans ses écarts le faux mysticisme, dont le quiétisme est la conséquence.

SIXIÈME LEÇON.

MYSTICISME.

Dans la dernière leçon, nous avons exposé et jugé la morale de la *sentimentalité;* nous avons réuni en un seul point de vue plusieurs théories du même genre, parce qu'en définitive elles ont toutes le même fondement, la sensibilité, laquelle, lorsque l'âme est affectée par des choses ou par des qualités morales, intellectuelles, spirituelles, produit ce qu'on appelle le sentiment. Ainsi la théorie du sens moral de Hutcheson ; celle du sentiment de la beauté ou de la difformité des actions humaines de Shaftesbury, prises comme règle du devoir, comme principe de la morale; la théorie de la sympathie d'Adam Smith ; celle du sentiment de l'humanité ou de la philanthropie de J.-J. Rousseau, toutes ces théories, sous une apparente diversité, se réduisent au fond à la même chose; elles ont toutes le même point de départ : savoir qu'on peut discerner infailliblement les distinctions morales par le seul sentiment, et qu'ainsi ce senti-

ment est la source de la morale. Mais nous avons démontré que ces théories sont tout à fait insuffisantes, qu'elles n'ont point l'autorité, sans laquelle il est impossible de constituer une loi, et qu'en outre elles sont tellement vagues, variables et mobiles, comme tout ce qui vient du sentiment, qu'on ne peut établir sur elles rien de solide ni de fixe.

Mais, Messieurs, s'il y a dans l'homme des sentiments qui résultent des rapports de son âme avec les êtres et les qualités spirituelles créés, il y a aussi en lui un sentiment qu'on peut appeler divin, en ce sens que Dieu en est le principe et l'objet, c'est le sentiment religieux. On peut en abuser comme des autres, en le dénaturant ou en le rendant exclusif, en voulant baser toute la morale sur cet unique fondement, et alors on arrive à un faux mysticisme, dont la conséquence naturelle est le quiétisme. C'est cette doctrine que nous devons examiner aujourd'hui. Mais cette matière est si délicate, si difficile, et j'ose ajouter, si peu connue, que nous croyons devoir lui consacrer deux leçons; car nous voulons aller au fond du sujet, autant qu'il nous sera possible. Nous sommes donc obligé de descendre par l'analyse philosophique à la source même de cette théorie, à l'origine du sentiment religieux.

Le sentiment religieux naît dans l'âme humaine comme tout autre sentiment, c'est-à-dire qu'il suppose un sujet dans lequel il se forme, et un objet extérieur, un être, ou les qualités de cet être, qui, en agissant sur le sujet, produisent en lui certaines impressions, et ces

impressions sont des sentiments, par cela seul que la cause en est spirituelle. Ainsi tous les êtres vivants avec lesquels nous sommes en relation nous impressionnent chacun d'une manière propre, selon sa nature. Chaque être a son action sur nous, et cette action se trouve modifiée par nos dispositions, par la manière dont nous la recevons. Nos semblables, qui sont comme nous des êtres intelligents et moraux, nous font éprouver toutes sortes de sentiments intelligibles et moraux, comme les autres êtres de la nature, qui ne sont ni raisonnables ni libres, nous font éprouver des sensations. Si donc Dieu est un être vivant — et n'est-il pas le Dieu vivant, et peut-on l'admettre sans le considérer comme une personnalité vivante? n'est-ce pas là l'unique base de toute religion? — si donc Dieu est un être vivant, et que ce Dieu soit l'auteur de l'homme, il est impossible qu'il n'y ait pas entre lui et la créature humaine une certaine correspondance, et que, par suite de cette correspondance, de cette communication, il ne se forme dans l'âme humaine des impressions qui constituent le sentiment religieux.

Le principe du sentiment religieux, c'est donc Dieu qui agit sur l'âme, qui la pénètre; le sujet de ce sentiment est l'âme humaine, l'âme modifiée, impressionnée d'une manière toute particulière, qu'on appelle religieuse. En outre, l'objet de ce sentiment, c'est encore Dieu. Car un sentiment est toujours suivi d'un désir ou d'une aversion, selon qu'il est agréable ou pénible. Tout sentiment agréable produit un penchant, une pente vers l'objet qui l'a causé; de là l'amour. Le sentiment reli-

gieux excite en nous un certain désir de Dieu, un certain amour pour celui qui l'a fait naître.

Mais, pour apprécier le sentiment religieux dans ses nuances, pour nous en rendre bien compte, il faut expliquer les différentes manières par lesquelles nous pouvons entrer en rapport avec Dieu, le connaître, et non-seulement le connaître, mais encore le sentir, plus que le sentir, l'aimer, puisque tout sentiment agréable est toujours suivi d'amour. Quels sont donc les divers modes par lesquels ce rapport de l'âme humaine avec Dieu peut s'établir? Comment naît en elle le sentiment religieux?

Ce rapport s'établit de quatre manières : ou nous entrons en rapport avec Dieu par ses œuvres, par la création ; ou nous nous élevons à Dieu par les principes supérieurs de notre esprit et de notre cœur, par les hautes idées de notre intelligence et les dictées de la conscience; ou bien nous entrons en rapport avec Dieu d'une manière plus prochaine, plus directe, par sa parole, non plus par sa parole symbolique ou matérialisée dans les formes de la nature, mais par sa parole orale ou écrite; ou enfin nous entrons en rapport immédiat, intime avec lui, sans parole, sans pensée, sans raisonnement, sans intermédiaire extérieur, par son action directe sur notre âme.

En expliquant successivement ces quatre manières, nous verrons le sentiment religieux qui sort de chacune, et comment ce sentiment peut devenir abusif, dangereux, et engendrer cette fausse morale qu'on appelle quiétisme. Car nous ne nous occupons de cet

objet que relativement à la morale, et ainsi en vous dévoilant le faux mysticisme, nous avons surtout en vue de vous garantir de la morale qu'il produit.

1° Nous pouvons entrer en rapport avec Dieu par ses œuvres ; cela est tout simple. Dieu est le créateur de ce monde, et par conséquent l'ordre qui y règne, la régularité qui y préside, les lois constantes qui le régissent, la beauté du *cosmos*, comme on dit philosophiquement, nous révèlent un architecte, un artisan de cette œuvre, ou, pour employer un mot plus philosophique encore, une cause capable de produire cet effet. C'est un besoin fondamental de notre raison de remonter des effets à la cause, et par conséquent de transporter dans la cause ce qui se trouve dans l'effet, au moins de le lui rapporter éminemment, virtuellement, c'est-à-dire de nous représenter la cause comme capable de produire tout ce qui se montre dans les effets.

Il est évident que par cette voie, lorsque notre raison naturelle est suffisamment formée, éclairée, développée, nous pouvons arriver à une certaine connaissance de Dieu, et même à un certain sentiment religieux. Car toute connaissance agréable ou désagréable engendrant un sentiment analogue, il est clair que de la considération de l'univers, de ses magnificences, de ses splendeurs, nous pouvons retirer un sentiment d'admiration pour l'auteur de cette belle création, et en même temps, si nous observons nos rapports avec la création, les harmonies merveilleuses de notre existence avec les lois de ce monde, avec les objets qui le remplissent, nous éprouverons aussi un sentiment de

reconnaissance. C'est à peu près là tout ce qu'on peut retirer, en fait de sentiment, de ces rapports naturels de l'âme avec Dieu au moyen de la création. C'est un rapport tout spéculatif qui commence par des perceptions sensibles; puis la raison abstrait de ces perceptions les lois, l'ordre, l'harmonie, et elle fait ensuite un raisonnement, pour s'élever par le principe de causalité à une cause première de ces phénomènes.

Cette cause première est si grande, si puissante, si magnifique, si attentive à nos besoins, elle y pourvoit avec tant d'abondance et de sollicitude, qu'il peut naître en nous un sentiment de reconnaissance et un commencement d'amour. Mais ce sentiment est évidemment très-secondaire; il est incapable d'échauffer vivement le cœur, parce qu'il naît à travers une suite de raisonnements, et qu'il faut beaucoup d'instruction et d'efforts pour s'élever à cette spéculation.

Sans doute, en face du monde, on peut éprouver ce sentiment d'une manière vague et générale. On peut ainsi pressentir celui qui nous a créés et élever son cœur vers lui. Mais là encore il y a plus de sentiment esthétique que de sentiment moral proprement dit. Ainsi les grandes scènes de la nature, les tableaux splendides qu'elle présente, la puissance qui y éclate, soit aux bords de la mer, soit devant l'immensité des cieux, dans la nuit étoilée, au sommet des montagnes ou dans la profondeur des forêts — ajoutez-y toutes les plus belles imaginations, les spectacles les plus grandioses que vous puissiez concevoir — pourront produire en nous des sentiments élevés. Mais il n'y a pas de risque dans cette voie d'abuser du

sentiment, et ce n'est assurément pas par là qu'on arrive au mysticisme. Ainsi ne nous y arrêtons pas.

Il y a une seconde manière plus philosophique, plus métaphysique de remonter à Dieu par le raisonnement et la pensée, c'est la réflexion psychologique. Nous sommes nous-mêmes un effet dans ce monde, un produit, mais un produit qui ne ressemble pas à tous les autres; car nous pensons, nous voulons, et nous aimons librement. Il y a donc en nous deux choses: la partie intelligente, ou l'esprit proprement dit, et la partie affective, le cœur. Dans la partie intelligente, nous ne pouvons exercer notre pensée qu'en vertu de certains principes qui lui sont innés et qui la dominent: c'est ce qu'on appelle les premiers principes de la raison, les lois de la logique qui gouvernent nécessairement tout exercice de la raison. Donc, en remontant de lois en lois, de principes en principes, nous arrivons à un premier principe, qui est la source de tous les principes, et ce premier principe nous l'appelons Dieu.

De même en rentrant dans notre conscience morale, nous reconnaissons que nous sommes affectés bien ou mal, en raison des actions humaines et de leurs qualités; que si nous avons commis une action mauvaise, nous avons des remords, du trouble, et par conséquent nous éprouvons une certaine peine; que cette peine nous donne aussi le sentiment de notre démérite; que ce sentiment de notre démérite nous fait craindre la vindicte; que s'il n'y a pas de loi sans législateur, il n'y a pas non plus de vindicte sans vengeur, et par conséquent, en remontant des différentes modifications de notre con-

science, de la pensée de la loi violée ou accomplie, du sentiment de notre responsabilité, par conséquent de notre mérite ou démérite, de la nécessité d'un châtiment ou d'une récompense, nous nous élevons jusqu'à un premier principe qui explique tous ces faits, qui sera à la fois le législateur de la loi, le vengeur de ceux qui l'ont violée, le rémunérateur de ceux qui l'ont observée ; et ce premier principe, on l'appellera encore Dieu.

Voilà comment en psychologie on s'élève des premiers principes de la pensée et de la conscience jusqu'à Dieu, qui les résume tous en lui, et qui en est la source. De là peuvent résulter en nous certains sentiments, si nous arrivons à considérer Dieu comme la cause première de tous les actes de notre esprit, comme la base même de notre pensée, comme celui qui en est tellement le principe, que nous ne saurions en former une seule bonne sans lui ; et c'est ce que les lois de la logique mettent en évidence. De même en discutant notre conscience morale, et en voyant qu'elle est fondée sur une loi, que cette loi n'est pas faite par nous, puisqu'elle nous commande et nous oblige même au milieu des frémissements de la passion, puisqu'en la violant nous éprouvons des remords ; — autrement nous n'aurions point de remords, car nous ne nous serions jamais imposé une loi qui dût nous gêner, ou si nous l'avions faite, nous la détruirions par la même volonté qui l'aurait établie, — alors il nous faut bien admettre un législateur puissant qui nous domine et qui a le droit de nous commander, et dont on redoute la puissance toutes les fois qu'on a volontairement transgressé sa loi.

Il y a donc là un sentiment de crainte et de respect, un sentiment religieux, puisque Dieu en est l'objet, mais religieux, vous le voyez, d'une manière secondaire, puisqu'il ne vient qu'à la suite d'une pensée, d'un raisonnement. Or, tout sentiment, qui vient après un raisonnement, n'est jamais très-vif. Les sentiments qu'il faut exciter par des raisons peuvent être très-subtils, mais en général ils n'ont pas beaucoup de chaleur. Les sentiments véritables sont de prime saut; ils sont toujours spontanés; ils naissent sous l'action même de l'objet qui impressionne, et par une réaction vive du sujet vers la cause de l'impression reçue. Aussi le sentiment religieux qui résulte de ces deux considérations de Dieu dans ses œuvres, et de Dieu comme premier principe, devient rarement excessif. C'est le fondement de ce qu'on appelle la morale naturelle, morale vague et incomplète, parce qu'elle ressort d'instincts confus, des dictées de la conscience toujours plus ou moins obscure, quand elle est abandonnée à elle-même, et des inductions ou déductions de la raison, toujours controversables. Dans tout cela, vous le voyez, il n'y a rien de bien vivement senti, et par conséquent il n'y a pas d'exaltation ni d'abus de sentiment à craindre. Aussi nous ne voyons pas que les philosophes naturels, comme on les appelle, ou ceux qui ne connaissent Dieu que par la nature, tombent dans l'excès de ce côté, et on ne les a jamais accusés de mysticisme.

Jusqu'ici, les philosophes et les théologiens sont d'accord. C'est très-heureux pour les uns et les autres. Mais, hélas! cet accord ne va pas durer, et c'est dans la troisième

manière d'entrer en rapport avec Dieu que la division commence.

Le troisième moyen pour entrer en rapport avec Dieu, c'est la parole divine, la parole articulée, la parole positive, comme la mienne, comme la vôtre, sauf la différence de Dieu avec la créature, de l'infini au fini. Cette parole de Dieu est la révélation proprement dite; car je ne parle pas ici des révélations naturelles, de ces manifestations de Dieu par la nature, par les premiers sentiments de notre cœur et les premiers principes de notre esprit, mais d'une révélation positive, c'est-à-dire que Dieu aurait parlé à l'homme, parlé clairement, nettement, dans un langage articulé ou autrement, peu importe, et d'ailleurs personne ne peut le savoir, excepté ceux qui ont reçu cette révélation, et ils ne l'ont pas dit. Dieu aurait donc parlé à l'homme d'une manière positive pour lui enseigner sa loi, lui imposer ses commandements, lui expliquer ses volontés, l'instruire de sa nature à lui, homme, de son origine, de sa fin dernière. Il y aurait eu dans le monde, à différents intervalles, à divers moments, une parole de Dieu, promulguée avec une autorité toute divine, et par cette parole qui a été adressée à quelques hommes choisis de Dieu pour devenir les hérauts de ses volontés, les porteurs de ses commandements, les flambeaux de sa lumière, parole orale ou écrite, la loi de Dieu a été donnée à l'homme d'une manière extérieure et positive, loi qui se trouve en harmonie avec les dictées de la conscience humaine et avec tout ce que l'homme peut tirer de la considération plus ou moins philosophique de la nature.

Voilà ce que dit la théologie.

La philosophie, et par philosophie j'entends cette science qui veut tout expliquer par les seules forces de la raison humaine, la philosophie n'est pas satisfaite de cette explication et de cette position. Elle dit : Mais cette révélation, cette parole de Dieu, la raison ne peut pas la saisir, pas plus qu'elle ne peut se l'expliquer. Nous d'abord comme philosophes, nous n'admettons que ce que notre raison peut appréhender et juger, que ce qu'elle peut déduire très-prochainement par une induction rigoureuse des faits observés, bien constatés. Or ici, notre raison ne peut rien faire de tout cela. Car nous n'avons jamais entendu Dieu parler, nous ne l'avons pas vu de nos yeux, entendu de nos oreilles : comment voulez-vous que notre raison admette de pareilles assertions? Donc ce sont des imaginations, pour ne pas dire des hallucinations.

Il y a ici plusieurs sortes de philosophes qui parlent : quelques-uns sont un peu rudes, ce sont les philosophes sensualistes, qui disent crûment : Votre révélation et tout ce qui s'ensuit est une niaiserie. Il est vrai, et c'est une consolation pour nous, qu'ils disent absolument la même chose aux philosophes spiritualistes, et particulièrement aux platoniciens. Car ils leur crient aussi : Vos idées innées, vos idées universelles, vos idées divines sont des idées creuses, des chimères ontologiques. Quelques-uns ajoutent : Ce sont des inventions humaines, des inventions des prêtres pour dominer le vulgaire en l'étonnant, et l'asservir par le joug menteur d'une autorité divine.

Il y en a, Messieurs, qui sont plus polis, et qui disent : Non, les prêtres ne sont pas des trompeurs, mais des trompés ; ils se font illusion à eux-mêmes, ils peuvent être de très-bonne foi ; mais enfin il n'en est pas moins vrai que leurs prétentions sont des chimères.

Il y en a d'autres, et ce sont un peu les philosophes de nos jours, qui sont à la fois plus indulgents et plus honnêtes. Ils disent : Non, vous n'êtes pas des trompeurs, vous êtes trop honnêtes gens pour cela. Vous n'êtes pas non plus des trompés, parce qu'enfin vraiment nous ne pouvons pas vous prendre pour des imbéciles : saint Augustin, saint Bernard, Bossuet, Fénelon, Massillon et tant d'autres avaient du génie certainement. Nous ne pouvons donc pas supposer qu'ils se soient complétement trompés. Mais voici le secret, le dernier mot de votre révélation : il y a des idées sous tout cela, c'est l'idée philosophique, l'idée pure que vous revêtez de belles formes par l'imagination, par le sentiment. Vous personnifiez les idées, vous les incarnez, et alors vous les présentez au peuple, qui a beaucoup d'imagination, et qui est surtout dominé par le sentiment, et le peuple en est impressionné, frappé, et il vous écoute et vous suit. Si nous autres philosophes nous allions lui dire que c'est l'idée pure qui doit tout produire, tout dominer, tout diriger, et que les lois morales et les sentiments du cœur ne sont que le développement de l'idée ; que le monde, l'univers n'est que l'idée pure, se développant, se transformant, s'épanouissant pour réaliser ce qui est en elle, et revenir ensuite en elle-même avec la conscience de tout ce qu'elle est, le peuple ne nous comprendrait pas,

parce qu'enfin la philosophie est si sublime, si supérieure à la portée commune, qu'il y a tout au plus dans le monde une vingtaine d'intelligences capables de la concevoir. Cela ne suffit donc pas pour diriger les masses, il faut arranger les choses à leur façon, il faut leur présenter l'idée sous la forme qu'elles peuvent saisir, et, pour cela, il faut la personnifier, l'incarner, l'humaniser, la faire homme. Donc la règle éternelle du juste et de l'injuste, c'est un Dieu, un Dieu vengeur et rémunérateur; la loi suprême, la Némésis, c'est un Dieu législateur, un juge souverain; et puis comme après tout il faut que Dieu s'approche de l'homme pour que l'homme le connaisse; comme tout homme n'a pas la faculté de s'élever à Dieu, et de remonter, par l'effort de sa pensée, jusqu'au premier principe de l'esprit, et par les dictées de sa conscience jusqu'au souverain législateur, eh bien, nous vous l'accordons; il est tout naturel de dire que c'est Dieu qui s'abaisse, qui descend, qui se fait homme, qui s'incarne, et qu'alors Dieu nous a parlé. Il parle, en effet, par la nature; il parle par la conscience! Qu'après cela, vous enseigniez au peuple qu'il a parlé directement, lui-même, dans un langage positif, il n'y a pas grand mal; mais, entre nous, convenez que tout cela n'est que du symbolisme, du mysticisme.

Ici les théologiens répliquent: Qu'appelez-vous mysticisme? Commencez par expliquer le mot; nous ne pouvons l'accepter sans en comprendre le sens. D'abord nous vous affirmons, nous théologiens, car vous pourriez l'ignorer, que la religion positive ou la théologie spéculative est ce qu'il y a de moins mystique au monde; c'est

au contraire tout ce qu'il y a de plus rationnel, de plus subtil, de plus sec même, si vous le voulez, et certes, si jamais une science a peu prêté soit à l'imagination, soit au sentiment, c'est la théologie dogmatique. Il paraît donc difficile d'abord que le mysticisme soit là dedans. Mais ensuite, si par mysticisme vous entendez quelque chose de secret, de mystérieux, de caché, d'insondable à la raison humaine, quelque chose qu'elle doive accepter, quoiqu'elle ne puisse pas le saisir et l'aborder, eh bien ! nos chers confrères selon la science, nous vous dirons que vous êtes aussi mystiques, et peut-être plus mystiques que nous. Car non-seulement les psychologues, non-seulement les philosophes proprement dits, mais même les physiciens et les géomètres sont mystiques, si par mysticisme il faut entendre une doctrine qui avance certains dogmes et certaines propositions dont elle ne s'est jamais rendu compte, qu'elle n'a jamais pu expliquer, et que cependant elle ne peut pas ne pas admettre, sans risquer de ne pouvoir plus faire un seul pas. Car ces dogmes et ces propositions en constituent les conditions nécessaires, le fondement indispensable.

En physique, par exemple, on parle beaucoup de substance, de nature, de propriétés, de forces. Eh bien, messieurs les physiciens, qu'est-ce qu'une substance? Avez-vous jamais saisi la substance? Vous voyez des couleurs, de l'étendue, vous palpez de la solidité ou de la pesanteur, mais la substance jamais. Pourquoi donc prononcez-vous ce mot? Vous le prononcez parce qu'il vous est impossible de ne pas le prononcer, parce que,

tout obscur qu'il soit, vous en avez absolument besoin; parce que vous ne pouvez pas parler d'un être, de ses qualités, sans qu'aussitôt le mot de substance n'arrive à votre bouche, parce qu'il n'y a pas une qualité qui ne suppose une substance. Mais qu'est-ce que la substance? où est-elle? Vous n'en savez rien, ni moi non plus. Cependant vous l'admettez.

La nature,—oh! Messieurs, vous suivez tous des cours de science, de médecine; vous parle-t-on assez de la nature? Eh bien! qu'est-ce donc que cette nature, qui a tout fait, tout créé, qui gouverne tout? Voilà ce que l'on dit, et tout cela pour ne pas prononcer le nom de Dieu! Qu'est-ce que cette nature? La nature universelle, qu'est-ce? Qu'est-ce que la nature en particulier? Qu'est-ce que la nature des différentes substances dont on se sert en médecine? Qu'est-ce que la nature des fluides élastiques, des corps impondérables, des fluides, des solides qu'on étudie en physique? qu'est-ce que tout cela? qui le dira?

Et les propriétés? Y a-t-il ici des médecins qui aient étudié sérieusement la physiologie? qu'ils nous disent donc ce que c'est que les propriétés vitales dont elle parle tant, et la vie, le vitalisme, le fluide nerveux et choses de ce genre! Et cependant on emploie sans cesse ces mots, et il le faut bien.

Y a-t-il ici des jeunes gens qui étudient la pharmaceutique et la matière médicale? qu'ils veuillent bien nous dire ce qu'on leur a enseigné sur les puissances curatives des remèdes, des substances médicamenteuses, sur la vertu du quinquina, qui guérit la fièvre, ou si vous

aimez mieux, sur celle de l'opium, qui fait dormir, comme dit Molière, parce qu'il a une vertu dormitive.

Vous trouvez partout des qualités occultes ; vous avez beau faire, elles sont là ; vous ne pouvez pas ne pas les admettre ; et cependant vous ne les connaissez pas.

Il y a donc dans tout cela du mysticisme, si le mot mysticisme veut dire ce qui est caché, secret, mystérieux ; car il y a infiniment de mystère dans toutes ces choses.

Et la force en dynamique, en mécanique ! qu'est-ce que la force ? qui l'expliquera, qui la définira, cette force qui anime un être non organisé ? Comment entre-t-elle dans cet être ? Comment peut-elle se répandre dans toutes ses molécules ? Comment en sort-elle pour aller se propager ailleurs ? Qu'est-elle elle-même ? Qu'est-ce que la force des fluides élastiques ? Est-ce matériel, est-ce spirituel ? Et y aurait-il dans le monde d'autres substances que la matière et l'esprit ? Problèmes redoutables, qui n'ont pas encore été résolus, et qui probablement ne le seront jamais. Vous le voyez donc, jusque dans la physique, le mysticisme ne manque pas, si mysticisme veut dire mystère.

En voulez-vous dans les mathématiques elles-mêmes ? Il y surabonde ; vous allez le voir.

La géométrie est la science de l'étendue. Vous vous rappelez tous comment dans les livres et dans les cours qui ont cette science pour objet, on vous a expliqué la formation de l'étendue. Hélas ! je me le suis toujours rappelé avec étonnement, et je n'ai jamais pu m'expliquer cette explication : d'abord, que ce qui n'a pas d'é-

tendue puisse en faire, ensuite qu'un point simple et indivisible, par conséquent sans étendue, produise de l'étendue en se promenant dans l'espace, dans une direction donnée; que toute la ligne ainsi engendrée produise la largeur, la surface, en suivant une direction latérale; et qu'enfin elle fasse la profondeur, en se mouvant dans un autre sens ! Mais qui fait mouvoir le point, la ligne, la surface ? D'où vient l'impulsion, la direction ? Et puis encore, comment concevoir qu'un point simple, inétendu, donne naissance à l'étendue ? Comment ce point géométrique, qui est si indivisible, peut-il produire des corps composés ? Je vous l'avoue, je n'ai jamais pu le concevoir. C'est ce que Leibnitz appelle la métaphysique de la géométrie; je crois que nous pourrions l'appeler également sa partie mystique.

Et l'arithmétique ! Vous savez que tous les nombres sont fondés sur l'unité. C'est l'unité qui les engendre, a dit Pythagore, cette vérité n'est donc pas nouvelle. Mais comment ce qui est *un* peut-il faire *deux ?* C'est ce que je n'ai jamais compris. Comment la dualité peut-elle sortir de l'unité ? Comment l'unité simple et indivisible devient-elle féconde et multiple ? *Un* ne peut jamais donner qu'*un*. Comment se fait-il que nous ayons deux? Or, vous savez que les livres d'arithmétique disent qu'en ajoutant l'unité à l'unité, on forme le nombre *deux;* qu'en ajoutant l'unité à ce nombre, on obtient *trois,* etc. Mais la nature ne procède pas de la sorte : une unité pure, simple, indivisible et qui produit des nombres complexes, extrêmement divers et infiniment divisibles ! il faut bien le dire, cela est inexplicable; là

aussi il y a donc encore des mystères, et cependant il faut bien les admettre, sous peine de renoncer à la science des mathématiques.

Les théologiens auraient donc le droit de dire à leurs adversaires : En supposant que notre science ait du mysticisme, avouez cependant que dans les vôtres il y en a pas mal.

Et que sera-ce si nous arrivons à la psychologie, à ce moi humain dont on parle tant, à l'âme humaine? Rappelez-vous ce psychologue si distingué et si sincère, dont je vous ai parlé déjà, Jouffroy, qui, malgré la vigueur d'une raison froide, subtile, et surtout obstinée, inflexible en logique, succomba devant les obscurités de cette science. Procédant toujours avec une sévère rigueur, et poussant ses principes jusqu'aux dernières conséquences, même en dépit de ses sentiments, des protestations de sa conscience et du trouble de son cœur, et c'est là ce qui l'a mis où il est tombé; voulant rester fidèle jusqu'à la mort, hélas! à la méthode psychologique, et alors observant avec scrupule tous les phénomènes intérieurs, tous les faits de conscience, eh bien! Jouffroy, en bonne induction psychologique, n'a jamais osé rien conclure sur le principe des phénomènes internes, comme je vous l'ai prouvé par les citations que je vous ai faites. Et cela pourquoi? par cette raison que la science psychologique n'était pas encore assez avancée, n'avait pas encore assez de faits pour pouvoir rien affirmer sur la nature, la spiritualité et l'immortalité du principe pensant.

Voilà, Messieurs, quelque chose de très-mystique,

c'est-à-dire voilà une science qu'on appelle la psychologie, qui a pour objet, quoi? des qualités, des phénomènes, des faits qui passent, des apparences, et qui n'ose rien conclure au delà, quant au principe de ces phénomènes, quant à la substance qui les soutient, quant au substratum de ces qualités. N'est-ce pas la même chose que dans les sciences physiques? des phénomènes, des faits, des observations; et puis qu'y a-t-il par-dessous? on n'ose pas le dire; on craint de s'aventurer.

Du moins dans les sciences physiques, on n'en tire pas moins parti des phénomènes pour la satisfaction de nos besoins, pour la multiplication de nos jouissances; car on peut se servir de la matière sans savoir ce qu'il y a en elle. Mais en psychologie, les inconvénients sont plus graves; car, pour diriger soi-même et les autres, il faut connaître l'âme, ou au moins avoir une foi, une croyance quelconque sur sa nature et sa destinée, sous peine d'agir en enfants et non en philosophes.

Toutefois mon but n'est pas d'infirmer la valeur de la science psychologique, et de vous faire croire que je l'estime incapable de donner des conclusions certaines sur l'existence, la nature et la fin de l'âme. Je suis convaincu du contraire. Je n'ai voulu, en vous citant cet exemple, que vous signaler les difficultés, les mystères qui enveloppent la science du moi.

Donc la psychologie a aussi son mysticisme, puisqu'en dehors de quelques observations de faits plus ou moins bien décrits, en dehors de quelques classifications plus ou moins exactes, il y règne encore assez de ténèbres

pour qu'un de ses partisans les plus illustres n'ait rien osé affirmer sur le principe de ces faits internes, sur sa nature, sur ce que nous sommes au fond, et encore moins sur ce que nous devons être.

Les théologiens disent encore aux philosophes : Mais, messieurs, les uns pour les autres, vous êtes des mystiques. Vous, rationalistes ou spiritualistes, les sensualistes vous bafouent en vous accusant de mysticisme. Comment, disent les sensualistes, ils admettent une âme ! mais c'est du mysticisme ! Ils admettent l'existence future, l'immortalité de l'âme, un Dieu ! Où donc ont-ils vu ces choses ? Il est évident que de tout cela les sens ne nous disent rien, par conséquent nous n'en pouvons rien savoir. Ah ! ils prouvent ces belles choses par des inductions, en vertu du principe de la causalité, du principe de la substance ! Nous vous arrêtons là. Vous n'avez donc pas lu Hume ? Ne démontre-t-il pas invinciblement que vos principes de cause et de substance sont des chimères ; que jamais les sens n'ont rien aperçu de semblable ; que d'abord la substance, les sens ne l'ont jamais vue, et que la causalité, c'est-à-dire l'efficience d'un fait pour en produire un autre, les sens ne la saisissent pas davantage. Car que voient-ils ? des faits qui coexistent ou se succèdent. Où vous supposez une causalité, une production, les sens ne nous montrent qu'un enchaînement de faits, ou plutôt une juxta-position de phénomènes ; mais qu'ils se produisent, qu'ils se causent réellement les uns les autres, vous n'en pouvez rien savoir. Et vous appelez cela des principes ! Mais ce sont des fantômes de votre imagination, des

êtres ontologiques qui n'existent que dans votre esprit. Allez, vous êtes des mystiques!

Mais ce fameux reproche, qui est très à la mode aujourd'hui, surtout quand il s'agit de choses religieuses, ce reproche que les rationalistes reçoivent des sensualistes, à leur tour, ils le rendent aux idéalistes, aux platoniciens. Ainsi Aristote, et vous voyez que ce n'est pas d'hier, Aristote se moque de Platon. Je ne sais pas s'il l'a appelé mystique; le mot est cependant bien grec; mais enfin Aristote dit très-nettement que les idées universelles de Platon sont des chimères, et que Platon n'est qu'un rêveur. Les rationalistes d'aujourd'hui en disent autant des platoniciens du jour. Ils leur crient: Vous vous repaissez de chimères. Qu'est-ce que vos idées divines, universelles? Il n'y a dans l'univers que des individus, et dans notre esprit que les abstractions que nous faisons de ces individus. Il n'y a pas en nous d'idées éternelles, et où voudriez-vous les prendre, puisque la raison ni les sens ne les peuvent saisir?

Ainsi, en définitive, ce reproche de mysticisme, fondé sur les obscurités de la théologie, ne touche pas fortement les théologiens, puisqu'ils peuvent le renvoyer, sans faire d'injure à personne, aux sciences de tous les genres, aux savants de toutes les classes, aux physiciens, aux mathématiciens et surtout aux philosophes.

Mais alors les philosophes insistent et disent: Nous appelons mystique ce qui est surnaturel, ou plutôt ce que vous appelez surnaturel, c'est-à-dire ce que vous supposez être au-dessus des conditions de la nature et de la raison, ce que vous croyez dépasser la portée

de l'esprit humain. Quant à nous, nous n'avons que faire de ce prétendu surnaturel; la nature nous suffit, car nous nous faisons forts de tout expliquer par les lois de la nature et par les seules lumières de la raison.

A cela les théologiens répondent : Niez-vous que le surnaturel soit possible? par exemple, niez-vous que Dieu, que vous admettez comme une personne vivante, et qui par conséquent doit être en rapport avec l'homme, sa créature privilégiée, qui le représente ici-bas par son intelligence et sa liberté, niez-vous que Dieu, en dehors de cette manifestation qu'il fait de lui-même par les choses de ce monde, par les principes de votre esprit et les dictées de votre conscience, puisse encore parler à l'homme et se manifester d'une autre manière? Soutenez-vous qu'une telle communication est impossible? Pourquoi le diriez-vous? Cela répugne-t-il, y a-t-il contradiction dans les termes? Non. Donc on ne peut en affirmer l'impossibilité. Donc, en droit, la surnaturalité est possible, la révélation est possible. Dès lors il n'y a plus qu'une seule question : prouver que cette révélation a existé et existe, qu'elle est un fait réel, historique.

Vous prétendez que la raison suffit à tout, et qu'elle ne peut rien admettre de ce qui la surpasse, de ce qui excède ses forces et ses conditions naturelles; mais alors comment expliquerez-vous la croyance si générale et si vive au surnaturel? D'où vient qu'il n'y a pas un point du globe où il n'y ait une religion dite surnaturelle, une religion fondée sur une révélation positive, et qu'ainsi en tous temps et en tous lieux, les

hommes en aient appelé à une communication supérieure et directe de Dieu avec l'homme, par laquelle il leur a fait connaître ses volontés et ses lois? Et en effet, parcourez la surface de la terre, interrogez tous les peuples, partout vous trouverez des religions, non pas des religions philosophiques, — car il n'y a pas de religion philosophique, sauf la religion naturelle qu'on cherche partout et qu'on ne trouve nulle part, au moins d'une manière nette et claire, — partout, sous toutes les zones, vous trouverez des hommes religieux qui se rattachent, ou croient se rattacher à une religion révélée. Le consentement général des peuples, le sens commun est donc déjà contre vous. Ah! direz-vous, c'est justement là ce qui prouve que ces religions sont toutes fausses, puisqu'il n'y en a pas une seule, mais plusieurs, qui se contredisent et se détruisent l'une l'autre. — Ceci est une autre question. Mais il reste prouvé au moins que les hommes ont essentiellement besoin de quelque chose de surnaturel, et que cette surnaturalité ne choque pas le sens commun, puisque la grande majorité des hommes l'a toujours admise.

Maintenant pourquoi y a-t-il plusieurs paroles qui se donnent pour révélées? C'est un problème dont la solution demande un grand travail. Il est très-probable qu'il n'y a eu qu'une révélation à l'origine, que cette parole divine s'est répandue sur la terre avec les migrations des peuples, qu'elle s'est altérée en s'étendant, à mesure que les civilisations se sont développées, selon les climats et les lieux, et que les peuples se sont éloignés du foyer primitif. Ce sont là des problèmes historiques dans

lesquels je n'entre pas pour le moment. Cette question reste donc réservée : chercher quelle est la religion véritable, celle qui possède la vraie parole de Dieu, la vraie révélation.

Eh bien! disent en fin de compte les philosophes, nous appelons mysticisme, puisque vous voulez savoir notre dernier mot (c'est écrit quelque part), cette doctrine qui veut aller à Dieu en outrepassant la raison, qui tue la raison, qui la sacrifie au sentiment.

Oh! alors, Messieurs, les théologiens battent des mains; nous sommes d'accord! s'écrient-ils. S'il y a une doctrine au monde qui fasse prévaloir la raison, c'est certainement la théologie spéculative, la théologie dogmatique; car elle n'impose aucune croyance, ne réclame aucune foi sans la démonstration préalable que ce qu'elle propose de croire est la vraie parole de Dieu; car ce n'est qu'après cette démonstration, après qu'il est devenu évident que la sainte Écriture est la parole divine, qu'elle dit avec beaucoup de simplicité et de raison : Voilà la parole de Dieu, écoutez-la, inclinez-vous devant elle, recevez-la et accomplissez-la.

Donc le commencement, le préambule de toute théologie, préambule indispensable, est une recherche approfondie, une inquisition sévère, afin de reconnaître quelle est la véritable parole de Dieu, quelle est la véritable religion parmi toutes celles qui ont eu cours dans le monde, et pour cela, on emploie tout ce que la critique historique a de plus rigoureux et de plus exigeant. Il faut étudier ces choses, Messieurs, pour les comprendre. Tout cela ne s'invente pas, ne s'improvise pas. Car le christianisme

tout entier porte sur des faits, et c'est pourquoi la théologie spéculative est si peu mystique; elle ne procède que par les faits et par des raisonnements sur les faits. Elle affirme qu'il y a une parole de Dieu, et elle le démontre historiquement par des faits. Maintenant remontez par l'histoire à l'origine de cette parole, voyez comment elle s'est établie dans le monde, comment elle a été donnée, quels en sont les témoins, si ces témoins sont croyables; comment elle s'est répandue, comment l'Église s'est formée, d'où lui vient son autorité; employez à cette étude la critique la plus subtile, et s'il vous est démontré, autant qu'une chose peut l'être, que c'est bien réellement la parole divine, dont l'Église est dépositaire, croyez-la donc quand elle vous parle avec autorité; car c'est Dieu qui parle par elle.

Ainsi la théologie dogmatique est aussi une science d'observation, une science expérimentale. Avant d'accepter la parole divine, elle la scrute en elle-même et dans ses origines, pour en bien reconnaître les caractères, pour être sûre de n'être pas trompée. Qu'y a-t-il de moins mystique que cela? N'est-ce pas au contraire la méthode la plus claire et la plus simple du monde? N'est-ce pas la méthode de toutes les sciences qui ont des faits pour base? Que font la psychologie, la physique, l'histoire naturelle et toutes les autres sciences qui procèdent par voie d'observation? Elles mettent dans tout leur jour les faits qui les concernent, elles s'assurent de leur existence, et ensuite elles se livrent à des inductions et à des conclusions. La théologie ne suit pas une autre marche. Comme toutes

ces sciences, elle dit : Ce n'est pas par des hypothèses, par des raisonnements *à priori*, par la métaphysique que vous arriverez jusqu'à moi. Je sors d'une parole positive de Dieu ; c'est uniquement sur ce fait que je repose. Cette parole, constatez-la, comme tout fait se constate, aidez-vous de la critique historique pour vous persuader de la réalité du fait. Si, après ce travail, le fait ne vous est pas évident, si vous n'êtes pas convaincu de sa réalité, je n'ai plus rien à vous dire ; cherchez ailleurs. Mais s'il vous est démontré que c'est en vérité la parole de Dieu, il ne vous reste qu'à l'accepter et à l'observer, malgré ses obscurités et ses mystères.

Je le répète, Messieurs, il n'y a rien de mystique dans cette manière de procéder. Donc la théologie spéculative, qui après tout est le fondement de la religion et de la morale chrétienne, ne peut être avec raison accusée de mysticisme. Si, malgré cela, on continue de le lui imputer comme une injure, c'est qu'on ne veut pas de surnaturel ; c'est qu'on veut rejeter tout ce qui dépasse la raison humaine ; c'est qu'on ne veut pas que Dieu ait parlé directement à l'homme, ni qu'il y ait une parole révélée ; c'est qu'on veut se débarrasser du joug de l'autorité, qui est chargée de conserver cette parole révélée et de l'enseigner aux hommes ; en un mot, c'est qu'on ne veut pas de religion.

Mais enfin, ajoutent quelques philosophes, s'il y a eu révélation, si la révélation est une réalité, pourquoi Dieu ne se révèle-t-il pas à moi ? C'est le mot de Rousseau. Pourquoi ? En vérité, je n'en sais rien. Pourquoi Dieu ne se révèle pas à vous ? Je serais bien plus étonné qu'il

se révélât à vous. C'est à peu près comme si vous disiez: Pourquoi ne suis-je pas un homme de génie? Pourquoi ne suis-je pas Bossuet? C'est beau d'être Bossuet; mais pourquoi vous ne l'êtes pas; pourquoi vous êtes vous et non Bossuet, je ne le sais pas davantage : ce sont les secrets de Dieu. Vous convenez que Dieu s'est manifesté naturellement, d'une manière plus éclatante, par le génie de quelques hommes. Est-ce que tous les hommes peuvent prétendre pour cela être des hommes de génie? Pourquoi cet homme est un grand philosophe, un grand architecte, un grand général, un grand écrivain, je l'ignore. Dieu distribue ses dons comme il lui plaît. Pourquoi a-t-il parlé aux patriarches, à Moïse, aux prophètes? Pourquoi notre Seigneur Jésus-Christ a-t-il choisi de pauvres pêcheurs pour être ses apôtres? Dieu le sait; moi je n'en sais rien, et Dieu, à coup sûr, puisqu'il est souverainement intelligent, libre et tout-puissant, a le droit et le pouvoir de faire comme il l'entend.

Ne vouloir croire à la révélation qu'autant qu'elle aura été faite à vous personnellement, c'est renverser toute la critique historique, toute la science historique, car vous pouvez dire aussi, et vous le devez, pour être conséquent : Pourquoi croirais-je à l'histoire ancienne, puisque je n'ai pas vu ce qu'elle raconte? — Mais l'histoire est attestée par mille témoins; les monuments sont là! — Que m'importe? je n'y étais pas, je n'ai rien vu. — Mais les faits sont authentiques! — Je n'y étais pas, je ne puis y croire. — Que voulez-vous répondre à cela?

Vous le voyez, Messieurs, tout cela n'est pas raisonnable. Il est réellement utile, et c'est pourquoi je l'ai

fait, de vous présenter ces choses avec simplicité, pour qu'il vous devienne évident que toutes ces objections, toutes ces déclamations anti-religieuses ne sont point soutenables, si l'on veut agir sincèrement et sérieusement.

Donc les théologiens sont fondés à conclure qu'il n'y a rien de moins mystique que leur science, puisque, partant des faits et ne procédant que par le raisonnement, elle est aussi rationnelle qu'il est possible à une science de l'être.

Reste la quatrième manière d'entrer en rapport avec Dieu. Ah ! c'est là qu'est la difficulté et le danger. Les théologiens dogmatiques disent très-naïvement aux philosophes : Vous nous accusez d'être mystiques ; vous avez bien tort ; nous n'aimons pas beaucoup le mysticisme, et cependant nous sommes obligés de convenir qu'il y a une théologie mystique approuvée par l'Église, parfaitement d'accord avec sa doctrine, et qui a produit les plus grands saints du christianisme, les hommes les plus éminents par leur intelligence, éclairée des lumières même de Dieu, et aussi par leur vertu poussée jusqu'à l'héroïsme, c'est-à-dire jusqu'à la sainteté.

Mais je m'aperçois qu'il est trop tard pour entrer aujourd'hui dans ce sujet ; nous l'ajournons à la leçon suivante.

SEPTIÈME LEÇON.

QUIÉTISME.

Nous avons commencé, dans la dernière leçon, à vous expliquer la formation du sentiment religieux, afin de vous montrer l'origine du mysticisme, et principalement du faux mysticisme, d'où sort une fausse morale qu'on nomme le *quiétisme*. Ce n'est que par rapport à la morale que nous touchons ces questions, du reste si intéressantes.

Le sentiment religieux, comme vous l'avez vu, est produit dans l'âme humaine par l'action de Dieu : il se forme en elle par le rapport qu'elle contracte avec Dieu. Or, ce rapport peut s'établir de quatre manières, savoir : par les œuvres mêmes de Dieu, par les principes supérieurs de l'intelligence et de la conscience, puis par la parole positive de Dieu, enfin par l'action directe de Dieu sur l'âme.

Les deux premières manières, produisant un sentiment religieux très-modéré, ne donnent pas lieu au

mysticisme, ni au véritable ni au faux mysticisme, et ici, comme je vous l'ai fait remarquer, les philosophes et les théologiens sont d'accord. Mais dans la troisième manière, c'est-à-dire en ce qui concerne la parole de Dieu, la division commence, et les philosophes rationalistes, — on entend par ce mot ceux qui veulent tout expliquer par la raison, — prétendent que dans cette manière d'entrer en rapport avec Dieu, il y a du mysticisme. Les théologiens leur démontrent très-bien qu'il n'y en a pas; qu'il y a du surnaturel sans doute, quelque chose qui excède, qui surpasse la raison, mais qui ne lui est pas contraire; qu'enfin, il y a certainement dans la révélation quelque chose de caché, de profond, de très-mystérieux, mais que si l'on appelle mysticisme tout ce qui est mystérieux, profond et occulte, il y a du mysticisme dans toutes les sciences humaines, même dans celles qui paraissent les plus claires, même dans les sciences naturelles, physiques et mathématiques.

Les théologiens disent, en outre, qu'il y a si peu de mysticisme dans la théologie positive, que tout s'y établit et s'y fonde par les faits et par le raisonnement; que le christianisme tout entier repose sur des faits, et que la première chose que fait la théologie, c'est une critique extrêmement sérieuse, sévère, subtile des faits fondamentaux du christianisme, en sorte que, si une fois on a constaté ces faits par la critique, on ne peut pas ne point les admettre, à moins de renoncer à toute certitude historique; car s'il est démontré que Dieu a parlé, sa parole s'impose et s'expose avec toute l'autorité de Dieu

même. Donc là encore il n'y a pas de mysticisme, mais au contraire une théologie très-rationnelle, une science très-aride, très-sèche, et qui, autant et plus qu'aucune autre science, procède par les méthodes rationnelles.

Mais vient la quatrième manière, par laquelle l'âme humaine peut entrer en rapport avec Dieu, et cette quatrième manière ou ce dernier rapport, rapport immédiat, direct, produit, en effet, ce qu'on appelle la théologie mystique. C'est, Messieurs, de cette théologie mystique que nous venons vous parler aujourd'hui. Mais, remarquez-le bien, ce n'est pas une exposition de cette théologie que nous venons vous faire, nous ne sommes pas chargé de ce cours, et je ne sache pas, du reste, qu'on ait jamais fait de cours public sur cette matière. Nous ne venons pas non plus vous en exposer les principes fondamentaux, parce que nous sortirions de notre sujet; nous venons vous en dire assez, pour que vous compreniez la différence entre le vrai et le faux mysticisme.

La théologie mystique diffère essentiellement de la théologie spéculative ou scientifique; c'est une théologie affective, qui se rapporte exclusivement au cœur, au sentiment; c'est la voie par laquelle l'âme humaine va à Dieu, non plus par l'intelligence, par l'esprit, par la raison, mais par la partie affective d'elle-même, par ce qu'on appelle le cœur, et il en résulte l'amour, l'amour de Dieu. Ainsi la théologie mystique est basée sur ce principe que l'âme humaine, qui est surtout faite pour aimer, et qui n'est jamais plus vivante que quand elle aime, peut aimer Dieu, qui est le Dieu vivant, comme elle

peut aimer ses semblables, et que, comme elle n'aime que ce qui est beau, ou au moins ce qui lui paraît tel, que ce qui est bien, ou ce qui lui semble bien, plus il y a de perfection dans l'objet de son amour, plus elle connaît ces perfections, plus aussi son amour s'augmente, plus il devient vif, et plus l'objet de son amour est pur, plus aussi son amour s'épure lui-même, en sorte que la théologie mystique est la voie par laquelle notre âme tend à l'union avec Dieu par l'amour. Les moyens de cette union sont la prière, le recueillement, l'exposition simple de l'âme devant Dieu, comme toutes les fois qu'on veut entrer dans un rapport vivant avec un être vivant, on s'expose à son action, à son influence, de manière à être pénétré par son rayon, par le rayon de sa vie, et à mêler autant que possible sa vie avec la vie de l'objet aimé; et dans cet acte et ce réact, dans cette communication des deux termes, de l'âme qui aime Dieu, et de Dieu qui est aimé par l'âme et qui l'aime; dans ce flux et ce reflux, dans cette pénétration réciproque, naît le sentiment le plus profond, le plus vivace que l'âme humaine puisse éprouver, puisqu'il n'y a pas de sentiment plus profond et plus vivace que l'amour, et que l'amour de Dieu étant ce qu'il y a de plus intime et de plus vivant, il produit dans l'âme, quand il y règne, les impressions les plus pénétrantes et les plus douces. La théologie mystique, comme vous le voyez, est donc plutôt une méthode qu'une science proprement dite; elle est une voie affective pour aller à Dieu.

Cette voie a deux degrés, la méditation et la contem-

plation. La méditation suppose encore l'exercice de la raison, de la pensée, de l'imagination et des sens; c'est une manière de se représenter les choses divines, les perfections divines, les attributs divins, comme, par exemple, celui qui aime se représente les qualités de la personne aimée, ses vertus, ses beautés, et par là excite en lui un amour plus vif et plus ardent. Mais quand il est arrivé au rapport direct avec le cœur de l'objet aimé, il n'a plus besoin de cette méditation, de ces pensées, de ces réflexions, il n'a plus besoin de se représenter les choses en images ou par le discours; il les sent, il les voit par intuition, sans discourir ni réfléchir, et c'est alors que l'union des âmes s'accomplit.

De même dans la voie mystique, après le travail de la méditation, cette considération discursive, cet exercice de la raison nécessaire pour se représenter Dieu dans ses qualités, ses perfections, ses attributs, ses miséricordes, ses vertus, et tout ce par quoi il agit sur le monde et pénètre les âmes, l'âme humaine arrive, dans certains moments du moins, à ce point que, s'écoulant pour ainsi dire en Dieu—je me sers des termes de la théologie mystique — ne vivant plus qu'en lui, elle se pose en Dieu, et alors Dieu, par son amour, par sa vie, devient tout pour l'âme; c'est lui qui la domine, qui la meut, qui éclaire son esprit, qui illumine son intelligence, qui excite sa volonté et la pénètre d'amour, la vivifie par les impressions les plus énergiques, et ainsi lui fait éprouver dans ces rapports intimes et immédiats, ce qu'il y a de plus délicieux, de plus suave dans les senti-

ments que l'âme humaine peut éprouver. De là cet état sublime, transcendant, qui est le but de la théologie mystique, ou de la vie de la mysticité. Je n'en dirai pas davantage pour ne pas entrer dans des détails qui nous mèneraient trop loin.

Cette théologie mystique est approuvée et honorée par l'Église ; c'est un fait, nous ne pouvons pas le contester. Elle existe, et elle se trouve décrite dans les livres très-remarquables des auteurs mystiques, et mieux encore dans la vie même des saints, des saints les plus sublimes, les plus purs, de ceux qui ont le plus rempli l'Église de la bonne odeur de leur piété, et qui lui ont attiré le plus de grâces et de bénédictions.

Nous la trouvons déjà indiquée et comme prophétisée dans un livre célèbre, bien peu compris, et qui est, à vrai dire, très-difficile à comprendre, le *Cantique des cantiques*. Ce livre est comme la prophétie de toute la théologie mystique ; il exprime les rapports de l'âme avec Dieu, et comme il faut parler aux hommes un langage humain, comme il faut emprunter au monde extérieur des images, des symboles pour exprimer les choses métaphysiques, les rapports intelligibles, il se trouve que le *Cantique des cantiques*, en exposant les degrés, les circonstances, toute la suavité de l'union de l'âme avec Dieu, a été forcé d'employer le langage de l'amour humain. Il y a donc deux manières d'interpréter ce livre : la première, toute spirituelle, simple, pure, est celle de l'Église, qui y voit la description du commerce intime de l'âme avec Dieu, de l'âme qui recherche Dieu comme son bien-aimé ; de Dieu qui est l'époux de l'âme, qui est

l'objet suprême de son amour, qui seul peut apaiser ses transports. Aux yeux de l'Église, c'est donc l'amour divin avec toutes ses phases, ses péripéties, qui fait le fond et l'objet de ce livre. La deuxième manière de l'entendre est superficielle et grossière. Il est clair, en effet, que ceux qui sont animés de sentiments charnels, qui ne regardent et n'aiment que les choses de la terre, et dont l'imagination est dominée par l'amour sensuel, ceux-là, comprenant ces paroles avec l'interprétation de leurs sens, n'y verront que des obscénités, et de là les déclamations banales, que vous connaissez, contre le *Cantique des cantiques*.

Nous trouvons surtout la théologie mystique dans saint Jean. Vous avez remarqué ces expressions, *discipulus quem diligebat Jesus*. Dans la dernière cène, quand saint Pierre veut savoir quel sera celui d'entre les apôtres qui trahira Jésus-Christ, il s'adresse à saint Jean, dont la tête reposait sur le sein du divin Maître, —rappelez-vous que les anciens étaient couchés à table. — Aussi a-t-on toujours cru dans l'Église que saint Jean avait avec Jésus-Christ un rapport plus intime que les autres apôtres, et bien qu'on ait reconnu en saint Pierre le chef, le fondement, la base de l'Église, on a toujours trouvé en saint Jean quelque chose de plus suave, de plus contemplatif; on l'a toujours regardé comme le chef de la théologie mystique.

De saint Jean nous pouvons passer à saint Paul, qui ne lui ressemble point par le caractère; saint Paul si énergique, cet athlète infatigable de l'Évangile, qui a donné tant de preuves de son amour et de son dévouement à

celui qui l'avait appelé; saint Paul embrasé d'une manière si particulière, et, nous pouvons dire, si mystique, de cet amour de Dieu qui cherche l'union divine, l'union immédiate ; et de là cette parole qu'on répète souvent et qu'on ne comprend pas toujours : *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus*, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. N'est-ce là qu'une métaphore, une figure, Messieurs ? Non, cela est vrai à la lettre, et toute la théologie mystique est là ; c'est-à-dire que l'âme de saint Paul est tellement versée en Jésus-Christ, lui est tellement donnée, l'aime avec tant d'ardeur, qu'il ne vit plus en lui-même, mais en celui qu'il aime ; et nous pouvons le comprendre, même humainement, quand nous aimons profondément une créature. Mais si cette force d'aimer se porte sur l'Être infini, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus beau, de plus parfait, de plus excellent, sur celui qui a été l'incarnation de l'amour au milieu des hommes, Jésus-Christ; alors la vie de Jésus-Christ pénètre l'âme qui l'aime, et la remplit tout entière. Le *moi* subsiste toujours, mais il est dominé, et devient passif sous l'influence céleste qui le subjugue, et le fait surabonder de la vie divine qui l'anime et lui vient à flot. L'âme en est comme accablée, opprimée, et cette douce oppression la fait tressaillir et vivre; c'est la vie du ciel qui la remplit jusqu'aux bords, comme un vase plongé dans l'Océan, en sorte que par moments elle éprouve d'une manière passagère ce qu'elle éprouvera constamment dans l'éternité. Je dis par moments, car vous verrez tout à l'heure que l'erreur du quiétisme est précisément de croire que l'âme hu-

maine possède dans cette union ici-bas ce qu'elle ne peut obtenir qu'au ciel.

Dans cet état, les puissances, les facultés de l'âme peuvent être comme suspendues, c'est-à-dire que la vie divine devient tellement intense, que la créature ellemême défaille et ne peut plus exercer sa propre activité. C'est Dieu qui s'en empare, qui la meut, qui la gouverne, mais sans la violenter; car elle y consent de toute la force de sa volonté. C'est pourquoi sa liberté est sauve; si elle n'agit pas, c'est qu'elle veut rester inactive; cette quiétude, cette immobilité, c'est elle-même qui l'a librement désirée et qui y acquiesce librement. L'âme est alors semblable à une lampe qui menace de s'éteindre par la surabondance de la nourriture; on dirait qu'elle va mourir, et elle porte en elle plus de vie que jamais. De là ce que la théologie mystique appelle la suspension ou la ligature des facultés, des puissances, soit intellectuelles, comme la pensée, l'imagination, la perception, le raisonnement, soit morales, comme la volonté avec tous ses actes et tous ses moyens d'action. Alors l'âme reste entièrement passive sous le poids ou plutôt sous l'influx de la vie qui la pénètre, jouissant de la vie même de Dieu et toute pleine des suavités d'un sentiment *sui generis*, que les langues humaines ne peuvent exprimer. Eh! Messieurs, en supposant qu'aucun de vous n'ait passé par cet état, vous pourrez au moins le concevoir par les émotions vives que vous avez ressenties quelquefois dans vos affections les plus chères. Quand le cœur est trop plein, on ne peut plus parler, on n'est plus maître de soi; on a bien conscience de ce qu'on éprouve, mais il

n'y a plus moyen de réagir, on ne se possède plus. Le cœur est tellement rempli, que la pensée défaille, l'imagination s'arrête; on n'est plus maître de ses sens, de son esprit, ni de sa volonté, et comme on dit vulgairement, on est hors de soi. Imaginez par là ce que doit être l'extase mystique, où l'âme est enlevée à elle-même par l'amour de Dieu, et ainsi ne vit plus en elle, mais dans celui qu'elle aime.

Dans tous les siècles, l'Église a eu une théologie et un enseignement mystiques. Vous les trouvez au second siècle dans la *gnose* de saint Clément d'Alexandrie. Le sage, dit-il, s'élève au-dessus des choses passagères et périssables; il rentre en lui-même par le recueillement, et son âme, purifiée de toutes ses affections inférieures, se tourne tout entière vers Dieu pour en recevoir la lumière et l'amour; c'est pourquoi il l'appelle *gnostique*, mot dont on a abusé depuis et qu'on a employé en mauvaise part, mais qui désigne celui qui possède la science par excellence. Or, la science véritable, Jésus-Christ l'a dit, c'est de connaître son Père et Celui qu'il a envoyé, et la meilleure manière de connaître un objet, c'est de s'y unir. La connaissance même discursive résulte toujours d'une espèce d'union; si donc cette union est immédiate, intime, la connaissance sera plus profonde, car on pénètre alors l'objet dans ce qu'il a de plus intérieur, et c'est ainsi que l'amour produit la science.

Au nombre des écrivains mystiques des premiers temps, nous pouvons compter Cassien, saint Jean Climaque et l'auteur si remarquable des *Noms divins* et de

la *Hiérarchie céleste*, que ce soit saint Denys l'Aréopagite, ou un écrivain postérieur.

Au quatorzième siècle, parut un livre merveilleux, qui s'est emparé de toute la chrétienté, et qui est aussi répandu que l'Évangile, un livre dont on a dit qu'il est le plus beau qui soit sorti de la main des hommes, puisque l'Évangile n'en vient pas; ce livre, c'est l'*Imitation de Jésus-Christ*. Eh bien! ce livre, que nous avons tous entre les mains depuis notre enfance, est un colloque presque continuel de l'âme avec Dieu et de Dieu avec l'âme. Il enseigne la voie la plus facile et la plus sûre pour aller à Dieu, pour entrer en rapport direct avec Dieu, pour apprendre à l'aimer par-dessus tout, jusqu'à s'unir à lui par le fond même de notre cœur. C'est l'Évangile mis en action, en pratique, dans ce qu'il a de plus sublime et de plus tendre. Ceux qui ne veulent pas de mysticisme doivent renoncer à l'*Imitation*.

Je voudrais bien savoir ce qu'un philosophe rationaliste peut faire de l'*Imitation* et comment il l'explique. Dira-t-il que ce sont des déclamations, des exagérations pieuses, par conséquent des imaginations, des rêveries de bonnes femmes ou d'hommes qui leur ressemblent? Mais alors comment en expliquer le succès et l'influence, non pas seulement à l'époque où elle parut, au moyen âge, mais dans les siècles suivants, jusqu'à nos jours, où elle est plus populaire que jamais? Comment des imaginations, de pures chimères auraient-elles plus d'action sur les âmes que les écrits des philosophes? Oh! s'il était vrai que ce livre ne fût que le vain produit d'une imagination exaltée, et qu'il ne répondît pas à quelque côté de la vie

humaine, il y a longtemps qu'il aurait été balayé par les siècles avec toutes les scories de la pensée des hommes. Mais non, vous le voyez, ce livre est toujours vivant, il s'accommode à tous les âges et à tous les rangs; il va à la jeunesse comme à l'âge mûr, à la vieillesse, aux grands et aux petits, aux ignorants et aux savants, aux pauvres et aux riches, et cela dans tous les états de la vie. Qu'on ouvre l'Imitation où l'on voudra, on y trouvera toujours quelque chose d'intéressant, de vivifiant, quelque chose qui fait du bien à l'âme, qui relève dans le découragement, qui excite dans l'abattement, qui fait rentrer dans l'ordre celui qui en est sorti, qui épure le cœur et le soutient quand il est près de céder à des entraînements grossiers, qui nous rappelle à Dieu, à nous-mêmes, et nous rend meilleurs en nous rapprochant du divin modèle par la foi, l'espérance et l'amour. Voilà, Messieurs, l'Imitation, et c'est bien là du mysticisme. Eh! sans le savoir, vous tous qui vous plaisez à lire l'Imitation de Jésus-Christ, vous pactisez avec le mysticisme, vous êtes plus mystiques que vous ne le croyez, et peut-être que vous ne le voulez!

Sainte Thérèse est encore un des auteurs mystiques les plus distingués. Elle a écrit des choses merveilleuses, quelquefois un peu extraordinaires, il est vrai, mais qui n'ont jamais été désapprouvées par l'Église, au contraire. Toutefois je ne conseillerais pas à tout le monde, et surtout aux femmes, de lire de prime abord les œuvres de cette sainte. C'est la théologie mystique dans ce qu'elle a de plus sublime, de plus pur. Oh! c'était une âme angélique en même temps que pleine d'énergie; et aussi

ce qui me plaît infiniment en elle, c'est qu'avec son mysticisme et ses sublimités, sainte Thérèse était extrêmement simple et gaie. Elle ne croyait pas qu'il fût nécessaire d'être triste et morose pour être pieuse, et bien que religieuse et très-humble, elle avait infiniment d'esprit, ce qui ne s'exclut pas du tout. C'était, Messieurs, une femme très-remarquable, en même temps qu'une grande sainte. Vous trouverez dans ses écrits ce que la théologie mystique a de plus profond, de plus délicat, de plus intime, de plus élevé; elle est citée parmi les auteurs de la théologie mystique les plus approuvés.

Je nommerai encore l'ami de sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, qui a fait tant de miracles, et son directeur, saint Jean de la Croix, qui a écrit de si belles choses sur la vie spirituelle. Les ouvrages de ce dernier jouissent d'une grande autorité en ces matières. Ils sont écrits avec beaucoup de calme, de simplicité et même de méthode; mais tout est fait d'expérience, comme il faudrait toujours écrire. Il raconte ce qu'il a éprouvé dans ses rapports avec Dieu, et, bien que son cœur soit brûlant d'amour, il décrit ces choses avec un bon sens, une clarté et une quiétude admirables.

Je pourrais ajouter à ces noms ceux de saint Bonaventure, de sainte Catherine de Gênes, de sainte Catherine de Sienne, et de tant d'autres saints et saintes qui ont écrit des choses excellentes sur la mysticité. Pour terminer, citons un homme qui résume pour ainsi dire en lui tous les auteurs mystiques, saint François de Sales, notre bien-aimé saint François de Sales, qui traite *ex professo* de la théologie mystique dans son beau livre

de *l'Amour de Dieu*. Bien que saint François de Sales ait été toute sa vie un modèle de piété, cependant il ne connut les voies de la théologie mystique que dans les dernières années de sa vie, et il y fut introduit, à ce qu'il paraît, par la direction spirituelle qu'il exerçait sur Mme de Chantal, laquelle, en le consultant sur la voie plus particulière où Dieu l'appelait, et sur les états et les besoins de son âme dans cette spiritualité plus profonde, lui fit connaître par les récits de sa propre expérience ce qu'il n'avait point encore éprouvé lui-même, et ce qui allait si bien à la pureté et à la tendresse de son cœur.

Voilà des faits, Messieurs, et ces faits reconnus par l'Église sont en possession publique du monde chrétien. Nous avons donc raison de dire que la théologie mystique existe, qu'elle est approuvée par l'Église, et qu'on ne peut pas la nier, au moins comme fait existant et très-remarquable.

Cependant, Messieurs, ces faits si nombreux, si patents, ne découragent point l'incrédulité des adversaires du mysticisme, et malgré tant d'autorités et d'expériences, ils en sont encore à demander si un rapport direct et intime de l'âme avec Dieu est possible.

Mais nous leur demandons à notre tour pourquoi il serait impossible? Il n'y a aucune répugnance logique dans un tel rapport, par conséquent, rien d'absurde; il s'y trouve au contraire la plus haute convenance. Ces messieurs n'en ont pas l'expérience, c'est vrai; ils ne sont jamais entrés dans le rapport d'amour avec Dieu. Est-ce une raison pour affirmer qu'il ne peut exister? et

l'expérience de tant d'autres n'est-elle pas là pour combattre la leur?

Je leur dirai donc encore ici ce que je répondais dans la dernière leçon à leurs objections contre la parole révélée : se peut-il que Dieu ait parlé directement, positivement, en langage extérieur, articulé, écrit, ou sous quelque forme que ce soit, à l'homme? Et pourquoi pas, Messieurs? pourquoi Dieu ne pourrait-il le faire, s'il le veut? Qui l'en empêchera? De même ici Dieu ne peut-il pas agir immédiatement sur l'âme de l'homme et lui imprimer au cœur, sans le moyen d'un langage, les rayons de sa lumière, de son amour et de sa vie? Quoi! Dieu ne pourrait faire ce que nous faisons nous-mêmes! Nous pouvons bien nous parler les uns aux autres; et, quoique nous soyons enfermés dans un corps organique, qui est une espèce de prison, bien que nos âmes ne puissent pas se toucher ni s'étreindre les unes les autres, cependant, par le langage, par le geste, par la physionomie, par tout le corps, mon âme se fait comprendre de votre âme, mon esprit agit sur vos esprits; nous nous parlons les uns aux autres. Pourquoi donc est-ce que Dieu ne parlerait pas à l'homme? Et ce que nous pouvons faire encore, quand nous sommes unis par une tendre affection, où les âmes, se pénétrant par le rayon de leur vie, par une action réciproque, s'entendent, se comprennent, se sentent, sans langage articulé, sans avoir besoin de s'écrire ni de se parler, par la seule vertu de leur amour mutuel, pourquoi Dieu, dans son rapport avec les hommes, ne le pourrait-il pas?

Et Dieu, en outre, peut faire ce que nous ne pouvons pas. Dieu a créé nos âmes; il les conserve par une action incessante. Pourquoi donc ne pourrait-il pas leur parler directement dans leur fond?

Qu'est-ce que votre conscience, Messieurs? Qu'est-ce que cette voix qui nous arrête quand nous voulons mal faire, et qui nous exhorte à bien faire? La voix de la conscience, qu'est-ce? Nous vous l'expliquerons peut-être un jour, si Dieu nous en donne le temps. Qu'est-ce que ces avertissements, ces motions mystérieuses que nous recevons quelquefois, quand nous hésitons dans le bien, ou que nous sommes disposés au mal?

Vous voyez donc que Dieu peut parler à notre âme, soit en langage articulé, soit autrement, en l'inclinant, en la disposant, en la pénétrant de manière à lui faire faire ce qu'il veut. Nous résistons trop souvent à cette influence du ciel, et alors notre volonté entre en lutte avec celle de Dieu, pour notre malheur. Mais quand la grâce l'emporte, nous cédons à l'action divine, qui entre en nous avec suavité; nous recevons avec joie les impressions de l'amour céleste, et, dans l'union intime qui s'établit entre Dieu et l'âme, elle se donne avec toute la plénitude de sa volonté, et ajoute le peu de force qu'elle possède à la force divine, qui la domine et la remplit.

Nous n'en dirons pas davantage sur la théologie mystique en général. Elle existe, donc elle est possible. Nos adversaires ne peuvent plus la nier.

Eh bien, oui, dira-t-on, elle existe, mais vous avouerez qu'elle est bien dangereuse et que les abus en sont très-

graves. Soit. Nous avouons que cette voie est périlleuse, à cause de l'exaltation du sentiment, s'il n'est bien réglé, et il n'est pas facile à régler, à cause des aberrations de l'imagination qu'il enflamme. Nous avouons encore la gravité des abus possibles. C'est pourquoi il faut distinguer, et on a toujours distingué le vrai et le faux mysticisme. Le moyen de les distinguer, je vais vous le donner en un mot. Rien de plus simple pour un catholique, mais rien de plus difficile pour celui qui ne l'est pas, et voici pourquoi. Dans l'Église catholique, qui est basée sur la révélation divine, et qui est instituée elle-même divinement pour conserver le dépôt de cette révélation dans sa pureté, en sorte qu'elle ne soit pas travestie, altérée par les pensées, les imaginations et les langues des hommes; dans l'Église catholique, qui est le dépositaire et l'interprète de la parole de Dieu, il y a une autorité divine, et cette autorité divine est chargée de décider ce qu'il faut croire ou ne pas croire, ce qu'il faut faire ou ne pas faire. C'est elle qui définit les dogmes; c'est elle qui détermine la discipline; c'est elle qui explique, enseigne les commandements de Dieu et sa loi; par conséquent, dans l'Église catholique il y a un moyen infaillible de discerner le vrai et le faux mysticisme. Le vrai mysticisme est celui qui est approuvé par l'Église, enseigné par elle; c'est, par conséquent, celui dont la doctrine s'accorde avec la foi de l'Église, et qui se soumet, par l'obéissance dans ses actes, aux prescriptions et à la discipline de l'Église. C'est le mysticisme que je viens de vous exposer, celui de saint Jean, de saint Paul, de sainte Thérèse, de saint Jean de

la Croix, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint François de Sales.

Le faux mysticisme, au contraire, ne reconnaît aucune autorité et se met au-dessus de toute règle. Je ne dis pas qu'il soit faux uniquement pour cela, mais j'affirme que dès lors il n'a aucun moyen de savoir s'il est vrai ou faux, et qu'en fait de sentiment, la route est tellement glissante et si obscure, que si l'on n'a pas à la main une règle bien sûre, un flambeau qui éclaire, une autorité qui retienne, modère, redresse, on risque fort de s'égarer.

Et vous le voyez, parmi ceux qui ne se soumettent point à l'Église, il y a autant de religions que de têtes, que de sentiments, de cœurs, d'imaginations, soit qu'on veuille, par sa propre raison, interpréter la parole de Dieu, et alors on y voit tout ce qu'on veut, et chacun vient dire à sa façon : voilà le véritable sens, et de là des luttes et des divisions : ou bien, au milieu de tous ces faits mystérieux dont le monde est rempli, en face de cette action divine qui produit l'illumination de l'intelligence et la motion de la volonté, comment savoir ce qui est la vérité, si des illusions ne s'y mêlent pas, si l'erreur n'y domine pas ? Il faut une pierre de touche, une mesure infaillible; c'est l'autorité de l'Église, et c'est pourquoi l'Église, qui est d'institution divine, est nécessaire. S'il y a une révélation, il faut qu'il y ait un dépositaire de cette révélation qui l'interprète, l'enseigne, la conserve et la transmette inaltérable.

Le faux mysticisme est donc celui que l'Église a condamné, qui ne reconnaît pas son autorité, ou qui s'élève

au-dessus de son autorité par des distinctions, par des explications qui sortent du sens ordinaire de l'Église, de ses dogmes, de sa morale et de sa discipline. Dans ce cas, ce faux mysticisme va contre la foi, contre les dogmes, contre la morale, contre la discipline de l'Église. Il a existé à peu près de tout temps dans le monde chrétien : c'est le mysticisme des Béguards et des Béguines, qui a été condamné par le concile de Vienne; c'est surtout la doctrine de Molinos, prêtre espagnol qui vivait à Rome et qui a été condamné au dix-septième siècle; c'est le mysticisme du P. Lacombe et de madame Guyon, et enfin, il faut bien le dire, c'est un peu le mysticisme de notre grand Fénelon, du moins en ce qui concerne le livre des *Maximes des Saints.*

En quoi consiste le faux mysticisme? Je vais vous le dire rapidement. L'erreur principale du molinosisme et du quiétisme, tel qu'il est enseigné par le P. Lacombe, par madame Guyon, et tel qu'il a été défendu par Fénelon, c'est d'avoir confondu l'amour pur avec un désappropriement complet, je ne dis pas assez, avec l'anéantissement du moi, en sorte que suivant eux on ne peut aimer Dieu qu'autant que l'on fait abdication complète de soi-même, non-seulement pour la vie temporelle, mais même pour la vie éternelle. On ne peut avoir pour Dieu un amour tout à fait pur qu'en se résignant, par exemple, s'il le faut, à être condamné éternellement pour l'amour de Dieu. Il y a là une exagération que Bossuet a relevée avec raison; car dans cette malheureuse affaire, si l'on est quelque peu ému de la vivacité qu'il y a mise, on est confondu, quand

on a tout vu, tout examiné, de la science, de l'intelligence, de la sagesse et même de la patience que ce grand homme y a déployées.

Bossuet disait aux quiétistes : Vous faites des suppositions impossibles. Sans doute, la marque de l'amour de Dieu est de s'abandonner à sa volonté, de ne vouloir que ce qui lui plaît; mais Dieu ne peut pas ne pas vouloir votre bien éternel; ainsi, en voulant la volonté de Dieu, ce qui est agréable à Dieu, nous voulons aussi notre bonheur. Et cela n'est-il pas aussi dans notre nature? Pouvons-nous abstraire notre personne de ce que nous éprouvons, de ce que nous faisons? Dans tous les actes, dont nous avons conscience, n'y a-t-il pas un retour sur nous-mêmes? Dans l'exaltation de l'amour le plus enflammé, il y a toujours un certain fond qui vient de nous-mêmes, et auquel nous nous rattachons, parce que nous ne pouvons pas anéantir notre personnalité. Votre amour pur est donc impossible; il serait un suicide.

Les quiétistes disaient : Arrivés à ce degré où l'âme n'aime plus que Dieu, elle s'unit à Dieu, elle s'y unit profondément et ne peut plus s'en séparer; alors se produit en elle un acte continu d'amour de Dieu, acte d'amour qui est l'acte par excellence, l'acte essentiel, et qui la dispense de tout autre.

Comment, répliquait Bossuet, vous ne ferez plus d'actes de foi? mais tout chrétien doit en faire, car c'est par l'acte de foi qu'il se confesse chrétien.

Non, répondaient les quiétistes, car saint Paul a dit: La foi périra, mais l'amour demeurera éternellement.

Or, quand nous avons l'amour de Dieu, nous sommes éclairés par la vérité même, nous le voyons, nous ne le croyons plus.

Mais vous ne le verrez que dans l'éternité. Ne mettez pas dans le temps ce qui n'appartient qu'à la béatitude future; n'attribuez pas la permanence à un état passager, à ce qui ne se produit que par instants ici-bas; autrement vous allez contre la doctrine de l'Église.

Mais ils allaient encore plus loin : L'âme est unie à Dieu, elle le possède; par conséquent, elle n'a plus à faire d'actes d'espérance : on n'espère pas ce qu'on a.

Comment, vous ne ferez plus d'actes d'espérance! s'écriait Bossuet; mais c'est là ce qui anime le chrétien, ce qui le soutient, ce qui l'excite dans le service de Dieu. L'Église nous enseigne qu'il en faut faire constamment.

Les quiétistes ajoutent que, arrivée à cet état de perfection, l'âme ne prie plus, parce qu'elle est unie à Dieu, parce qu'elle le possède, et que le possédant, elle n'a plus rien à demander; aussi rejetaient-ils toutes les demandes que l'Église nous fait faire, toutes les prières, même le *Pater*, que Jésus-Christ nous a enseigné lui-même.

Ici encore vous êtes en opposition avec l'Église, répondait Bossuet. Vous devez demander à Jésus-Christ ce qui est nécessaire, le pain de chaque jour; vous devez le demander et pour vous et pour les autres : c'est l'enseignement de l'Église. Vous ne voulez plus qu'on prie, sous prétexte que vous possédez le bien parfait! Mais rappelez-vous donc que vous n'êtes pas encore au

ciel, et qu'ici-bas on a toujours besoin de secours, parce qu'on peut toujours déchoir.

Les actes de charité deviennent aussi superflus que les actes de foi et d'espérance; car l'âme, unie à Dieu par l'amour, possédant celui qui est l'amour même, n'a plus qu'à jouir de ce qu'elle possède. Alors, disent les quiétistes, elle n'a plus qu'à rester appliquée à celui qu'elle aime, purement passive, se versant, s'écoulant en Dieu, sans plus rien vouloir que ce qu'il veut, fût-ce la damnation de sa créature, et dans tout l'abandonnement d'elle-même.

Il y a du vrai dans tout cela; car on n'est jamais séduit que par l'apparence de la vérité. Mais il y a aussi beaucoup de faux, et l'on ne peut discerner sûrement la vérité de l'erreur en ces matières, que par le critérium que je vous ai indiqué : êtes-vous d'accord avec l'Église, ou vous en séparez-vous? Or, vous cessez les actes de foi, d'espérance, de charité qu'elle ordonne; vous cessez les demandes, les prières qu'elle impose; vous négligez les vertus qu'elle recommande, toutes choses qui, selon vous, ne sont bonnes que pour les commençants, mais qui, pour les parfaits, sont inutiles, nuisibles même. Ceux-ci n'ont plus rien à faire qu'à se tenir unis à Dieu et à se reposer en lui par un acte continu d'amour. Voilà le quiétisme que l'Église a condamné.

Quelle morale sort de là? La morale, c'est qu'il n'y en a plus. Comment voulez-vous faire de la morale avec un état d'indifférence pour toutes choses, même pour les choses éternelles? Car c'est encore par là que le faux mysticisme se distingue du vrai. Le vrai mysticisme

prêche l'indifférence aux choses de ce monde, ou le détachement de tout ce qui est passager, contingent, périssable; mais c'est pour tourner notre amour vers les choses célestes, c'est pour ne plus rechercher que ce qui est divin, immuable, impérissable; car on ne peut être indifférent à ce qui est le véritable bien. Les quiétistes, eux, poussent l'abnégation jusqu'à renoncer, s'il le fallait, à la félicité suprême, n'aimant que la volonté de Dieu, qu'ils remercieraient encore s'il voulait les damner pour toujours. Pour moi, Messieurs, qui ne suis pas aussi avancé dans la perfection, et qui ne veux pas l'être de cette manière, je vous l'avoue franchement, dans une telle situation, si elle était possible, non, je ne l'en remercierais pas; mais je le prierais de tout mon cœur de me délivrer du mal et de me sauver.

Rentrez en vous-mêmes, Messieurs, et voyez si vous pourriez ainsi de gaieté de cœur consentir à votre damnation éternelle. Ce sont là de ces exagérations pieuses qui, en supposant qu'elles ne fussent point erronées, feraient encore beaucoup de tort à la piété véritable. Il est bien, très-bien d'aimer la volonté de Dieu par-dessus tout, et de renoncer à tout pour la suivre; mais *tout* ici ne comprend pas Dieu lui-même. Or, la vie éternelle c'est de connaître Dieu, c'est de le posséder. On suppose donc une contradiction, à savoir qu'on serait avec Dieu en suivant sa volonté qui vous damnerait, et qu'on en serait en même temps séparé par la damnation; qu'on l'aimerait de toute son âme en ne voulant que ce qu'il veut, même notre malheur éternel, et qu'on ne pourrait plus l'aimer par cela même qu'on serait damné.

Une âme qui est tout abandonnée au bon plaisir de Dieu et ne fait que ce qu'il veut, ne peut pas se perdre. Il ne faut donc pas poser des alternatives impossibles. Toutes ces subtilités, sous prétexte de perfection, impliquent des contradictions indignes de Dieu et qui choquent à la fois le bon sens et la conscience des hommes. Voilà ce que Bossuet disait à Fénelon dans leur controverse. Bossuet avait certainement pour lui le bon sens, la raison et l'enseignement de l'Église. Fénelon, avec des intentions pures et beaucoup d'amour de Dieu, s'était laissé entraîner par son imagination, qui le poussait toujours à l'idéal, jusqu'à un point de perfection qui n'appartient pas à la nature humaine, au moins ici-bas, et tout en voulant atteindre l'amour pur, il avait décrit et enseigné un amour chimérique. Il avait justifié la parole de Louis XIV, homme de bon sens, quoiqu'il fût roi et roi absolu : « M. de Cambrai est l'esprit le plus chimérique de mon royaume. » Ce que Fénelon a fait pour la politique dans le *Télémaque*, l'idéal ou plutôt la chimère d'un État parfait, il l'a fait aussi dans les choses religieuses par l'appui qu'il a donné à madame Guyon, et dans le livre des *Maximes des Saints*. Il l'a fait dans ses lettres spirituelles, où il y a souvent plus d'imagination que de sentiment, plus de subtilité que d'onction, et cependant on lui a fait une réputation de sensibilité, de tendresse; son nom est devenu dans le monde comme le représentant de la douceur et de la charité, tandis qu'à celui de Bossuet est restée attachée comme une note de sévérité, qui va jusqu'à la dureté. Eh bien ! lisez la *Correspondance spirituelle* de l'évêque

de Meaux, et vous serez étonné, ravi, touché de l'onction, de la paternité, de la grâce qui y règnent. Voilà comment, sous l'influence de l'esprit de parti, se font les réputations dans le monde!

Une fois parvenue à cet acte continu de l'amour qui la tient en rapport intime avec Dieu, et la met dans l'indifférence absolue pour toute autre chose, même pour les joies du ciel, l'âme, selon le quiétisme, ne peut plus pécher, et sa perfection est inamissible, quoi qu'elle fasse. Luther a dit la même chose sous une autre forme: c'est la foi qui sauve, et quand on a la foi en Jésus-Christ et en ses mérites, on peut faire tout ce qu'on voudra, parce qu'on est indissolublement uni à Jésus-Christ par la foi. Mettez l'amour à la place de la foi, et vous avez la même erreur. Aussi le molinosisme a produit des conséquences affreuses, et l'abandonnement à la volonté de Dieu, à ses inspirations et à son amour, et l'indifférence pour tout le reste, ont lâché la bride et donné pleine carrière à tous les instincts, à tous les entraînements de la chair, sous le prétexte et le voile de la spiritualité. On commence par l'esprit et l'on finit presque toujours par la chair. Cependant il faut rendre justice au quiétisme du dix-septième siècle. On n'a jamais accusé de ce côté le P. Lacombe, Mme Guyon, ni Fénelon. Leur doctrine est restée pure de ces taches, et toute erronée qu'elle est, elle mérite un certain respect par l'élévation d'âme de ses partisans, par leur sincérité, et parce qu'ils en ont su éviter les conséquences les plus déplorables. Et pourtant il est si facile de tomber quand on se croit si parfait, quand on s'imagine posséder Dieu

par une union intime et inamissible, et qu'ainsi c'est Dieu seul qui agit dans tout ce qu'on fait! Il est si facile de prendre les suggestions de l'imagination, les entraînements des sens pour la motion divine, et les douceurs des sentiments naturels pour les suavités de l'amour céleste, surtout au milieu des tendres affections que peut établir le commerce spirituel entre des personnes de sexe différent! Là est la source des illusions les plus dangereuses et la cause des plus tristes chutes. Le grand nom de Fénelon est resté au-dessus de ces faiblesses et de ce scandale.

Terminons en jugeant cette doctrine à notre point de vue moral.

Je le ferai en quelques mots; car je ne pense pas que cette doctrine puisse être dangereuse au milieu de vous, et qu'il y ait ici beaucoup de mystiques. Ce n'est pas là l'erreur qui vous menace le plus.

Si vous voulez connaître à fond cette matière, lisez l'instruction sur les états d'oraison de Bossuet et tout ce qu'il a écrit dans cette controverse; vous y trouverez son talent immense et une clarté admirable.

Je vous ferai observer d'abord, Messieurs, que cette doctrine a toujours existé dans le monde, qu'il y a toujours eu des mystiques et de faux mystiques. Dans l'Orient, longtemps avant l'ère chrétienne, une partie du brahmanisme et du boudhisme, dans les premiers siècles de l'Église le néoplatonisme qui a produit le faux gnosticisme, la plupart des hérétiques de ces temps étaient de faux mystiques. A la fin du seizième siècle, Jacques Bœhme, de Gorlitz, cordonnier de son état, a écrit des

livres mystiques où, avec beaucoup d'erreurs, il y a des lueurs de vérité. Au dix-septième siècle, Molinos, le père Lacombe, Mme Guyon; à la fin du dix-huitième siècle, Swedenborg, un Suédois qui a eu et a encore un assez grand nombre de disciples; au commencement de ce siècle, en France, le philosophe inconnu, Saint-Martin, qui a écrit des livres où il y a des choses remarquables; en Allemagne, Weishaupt et toute la secte des illuminés. Il y a encore aujourd'hui une secte du protestantisme où règne le mysticisme : c'est le méthodisme, appelé aussi piétisme. C'est la meilleure partie du protestantisme, en ce sens que la foi au surnaturel y subsiste, et que la parole révélée y est posée comme la lumière et la règle de la volonté. Mais chacun croit que l'Esprit saint vient la lui expliquer, ou même l'inspire directement dans la prière, ce qui rentre dans le mysticisme. Je ne prétends point que tous les partisans de cette secte soient de faux mystiques; Dieu seul, qui voit le fond de la conscience, peut les juger. Seulement je dis que ces personnes, ne reconnaissant pas d'autorité, risquent fort de s'égarer et de confondre leurs imaginations avec l'inspiration d'en haut, et leurs penchants, leurs sentiments naturels avec la motion divine.

Enfin vous avez aujourd'hui, ce dont tout le monde parle, les spiritualistes américains et les esprits qui frappent, parlent, écrivent et se manifestent, dit-on, de toutes sortes de manières. C'est aussi une espèce de mysticisme; car il y a des communications, des correspondances surnaturelles ou extra-naturelles; on y converse avec les esprits de l'autre monde, qui répondent par les

mouvements d'une table, d'une chaise, d'un chapeau. Il n'y a plus même besoin de tout cela; on les fait parler et écrire d'une façon plus expéditive et plus commode. Je vous conseille, Messieurs, de ne pas vous mêler de ces choses, quelles qu'elles soient. Je sais bien qu'on les prend le plus souvent comme un jeu, mais c'est un vilain jeu, un jeu dangereux et qui a fait déjà beaucoup de dupes et de victimes. Toutes ces voies sont périlleuses, quand on y entre sans la direction de l'Église, à plus forte raison contre ses avertissements ou ses défenses.

La morale du faux mysticisme ou le quiétisme est excessive. La perfection morale est dans l'abnégation du moi, qui produit d'abord la justice et ensuite le dévouement. Le quiétisme dépasse le but; il va au delà de cette perfection; il ne veut pas seulement le dévouement, mais l'anéantissement; l'âme n'est dans la quiétude de l'amour pur que si le moi est anéanti. C'est le pôle opposé au sensualisme, qui reste si loin en deçà du but, et fait régner l'égoïsme. Il y a excès des deux côtés; donc erreur.

Quant aux distinctions morales, le quiétisme les détruit complétement. Il n'y a plus ni bien ni mal, ni juste ni injuste; il n'y a que l'amour pur, tout le reste est indifférent; donc il n'y a plus de morale.

Les motifs pour bien faire, le quiétisme les fait disparaître. Il n'y a plus ni foi, ni crainte, ni espérance, rien qui excite à la vertu. Tous les actes sont indifférents; la pratique des vertus n'est plus nécessaire; on n'a plus besoin de rien faire, quand on est arrivé à l'union avec Dieu et à l'acte continu de l'amour pur. Et ceux

qui n'y sont pas encore arrivés, on leur apprend à y parvenir par l'oraison de quiétude, et pour cela, on leur met entre les mains un petit livre de Mme Guyon, *le Moyen court et facile d'arriver à l'état d'oraison*, livre qui a été condamné.

En troisième lieu, la vraie morale doit nous donner la force pour faire le bien et combattre le mal. Le quiétisme, faisant tout par Dieu, détruit la liberté humaine. Notre force n'est plus rien; elle travaille à se détruire elle-même, et par conséquent il n'y a plus de vertu, plus de mérite, dès lors plus de morale.

Enfin la dernière condition de la vraie morale, c'est d'être populaire, à la portée de tous. Or, celle-ci n'est que pour les parfaits, non pas même pour les saints ordinaires; car les quiétistes prétendent les dépasser de beaucoup; ils veulent faire des saints suréminents, la fleur des saints. C'est pour ceux-là que le quiétisme est fait; tout le reste est dans le commun des martyrs.

Ne croyez pas que j'exagère, Messieurs, ou que je force les choses, comme on y est facilement porté en réfutant. Lisez Bossuet, et vous verrez jusqu'où sont allées les prétentions du quiétisme. Le grave évêque de Meaux se permet aussi un peu de raillerie à ce sujet, et en effet, Messieurs, quand les esprits vont à l'absurde et y persistent malgré toutes les explications les plus raisonnables, il ne reste plus que l'arme du ridicule.

De ce que nous venons d'exposer, nous concluons que le sentiment est très-susceptible d'écart et d'exaltation, surtout le sentiment religieux, parce qu'il est plus profond que les autres et en même temps plus mysté-

rieux, et que son objet est plus élevé. Donc, pour que le sentiment religieux reste ce qu'il doit être, il faut qu'il soit maintenu, réglé; autrement l'âme dans ses rapports avec Dieu risque fort de s'exalter, de divaguer, de s'égarer, comme il arrive dans le faux mysticisme.

Mais, Messieurs, ne condamnez jamais le mysticisme d'une manière absolue; car il y a un vrai mysticisme et une théologie mystique approuvée et enseignée par l'Église. Les plus grands saints sont la plupart des auteurs mystiques, des âmes élevées à un rapport supérieur avec Dieu. Mais il y a un faux mysticisme, qui est l'abus du véritable : vous le reconnaîtrez toujours à ce signe qu'il n'est pas en harmonie avec l'Église, c'est-à-dire avec l'autorité qui a été instituée divinement pour conserver pur le dépôt de la parole révélée, pour enseigner au monde les vérités éternelles. Voilà en quoi l'autorité de l'Église est une chose infiniment précieuse, et c'est pourquoi ceux qui, comme vous, comme moi, s'occupent de philosophie et de religion, qui sont appelés à remuer toutes les questions les plus difficiles de la terre et du ciel, au milieu de ces subtilités où nous sommes obligés d'entrer, de ces discussions que nous agitons, de toutes ces opinions qui se croisent, se heurtent et finissent par former un dédale où il est si facile de se perdre, nous sommes très-heureux de trouver le flambeau de l'Église pour diriger nos pas dans ces ténèbres, et nous ramener au jour; ou si vous l'aimez mieux, et pour employer une autre image, l'esprit humain, dans ces investigations obscures et pénibles, dans ces expéditions aventureuses où la philosophie le pousse à la recherche de la vérité, à

travers toutes les régions de la terre et du ciel, doit se réjouir de rencontrer, au milieu des abîmes qu'il traverse, une barrière protectrice qui l'empêche de rouler dans les précipices, ou au moins d'être saisi par le vertige. On l'a dit spirituellement et avec beaucoup de bon sens, la vraie religion est le garde-fou de la philosophie, et c'est pourquoi c'est un immense avantage d'être catholique.

HUITIÈME LEÇON.

MORALE DE L'INTÉRÊT.

Après les doctrines morales qui proviennent du sensualisme d'un côté, et de la sentimentalité de l'autre, viennent celles qui sortent du rationalisme. C'est ce système que nous allons examiner aujourd'hui, mais toujours au point de vue de la morale seulement. N'attendez donc pas que je m'arrête longuement sur l'exposé des spéculations rationalistes; je n'en dirai que ce qu'il faudra pour vous faire bien saisir le point d'où partent les doctrines morales que ce système a produites.

Mais, avant tout, entendons-nous sur le sens du mot *rationalisme,* et disons comment nous le comprenons.

Par rationalisme, nous entendons cette philosophie qui ne veut employer que la raison seule pour fonder la science et pour établir la morale. Pour nous, le rationalisme est donc la philosophie de la raison qui prétend se suffire à elle-même, qui veut tout expliquer par ses seules lumières et tout diriger par ses seules

forces; c'est la philosophie qui ne croit qu'à la raison, à sa puissance, et à ce que la raison peut saisir et juger.

Ainsi, lorsque nous désignons cette espèce de philosophie par le terme de rationalisme, nous ne prétendons nullement lui infliger une épithète déshonorante ou malveillante; nous ne voulons qu'indiquer nettement son caractère, montrer ce qui la constitue. Or, ce qui la constitue et la distingue, c'est qu'elle est exclusivement rationnelle; elle ne croit qu'à la raison, n'admet que ce que la raison peut constater, percevoir, expliquer, et cela non-seulement dans la science, mais encore dans la vie morale, dans la politique, dans la religion elle-même, ce qui, assurément, devient plus difficile. Mais enfin, dans le système rationaliste, il faut bien qu'on explique la religion, au moins comme un fait, d'une manière quelconque. Eh bien! on s'en tire très-facilement en disant qu'il n'y en a pas, c'est-à-dire que ce qu'on appelle la religion positive n'est qu'une affaire d'imagination, d'art, ou une tradition née de l'ignorance des peuples, et se transmettant par l'ignorance, ou enfin une invention politique. Car, dit-on, l'homme est ainsi fait, qu'il faut surtout parler à ses sens et l'impressionner par l'imagination. Ce qu'il y a de plus subtil et de plus élevé dans l'ordre naturel, il faut le décorer du nom de surnaturel; ce qui paraît le plus extraordinaire dans les phénomènes de la nature, il faut l'appeler merveilleux, miraculeux, parce que les hommes acceptent plus volontiers ce qui frappe vivement leur imagination et leur sensibilité. Ainsi, tout faire par la raison, ne consulter qu'elle, ne se confier qu'à elle, parce que tout ce

qu'elle ne peut expliquer n'existe pas, ou bien si cela existe, si ce n'est pas un zéro, comme dit Kant, ce n'est pour nous qu'un x, qu'un inconnu qu'il n'est pas possible à la raison de dégager : une philosophie sérieuse ne doit pas en tenir compte, ou elle n'en tient compte que pour mémoire.

Dans la pratique, c'est même chose, c'est-à-dire que, dans la morale, dans la vie, dans la direction de la vie, le véritable rationaliste doit tout expliquer et diriger par les seules forces de sa volonté, par la puissance de sa liberté. La volonté se suffit à elle-même. Point de secours supérieurs, point d'assistance divine. Celui qui nous a faits nous a faits une fois pour toutes; il nous a montés ainsi. La vie qu'il nous a donnée se déploie peu à peu, comme le mouvement d'une horloge. Il est vrai que c'est une horloge qui a en elle-même le pouvoir de gouverner ses mouvements, de les déranger et de les ordonner à son gré. Mais il n'est pas besoin pour cela d'une assistance continuelle d'en haut; ce serait faire intervenir le *Deus ex machina*. Les grandes actions, les grandes vertus, les vertus héroïques comme les vertus modestes et journalières, s'expliquent par la seule énergie de la volonté, par la force de la liberté. Dieu a mis dans l'homme un ressort puissant, qui renferme tout le mouvement nécessaire. Il l'a constitué, organisé dès l'origine pour qu'il puisse fournir sa carrière, comme une horloge pour remplir son temps; et si cette horloge se détraque, ce qui lui arrive quelquefois, souvent même, elle a reçu aussi le pouvoir de se raccommoder.

C'est tout simplement le pélagianisme. Dans la

science, tout par la raison, point de révélation, point de lumières surnaturelles, point de traditions primitives ; toutes choses qu'on peut expliquer par l'imagination et le sentiment, mais qui n'ont pas de réalité. Dans la pratique, tout par la volonté seule, point de secours surnaturels : pour devenir homme parfait, pour devenir un héros, une seule chose suffit, la volonté, la liberté. — A ce compte, il est difficile de s'expliquer pourquoi tous les hommes ne sont pas des héros, si cela ne tient qu'à leur volonté.

Le rationalisme est multiple. Il y en a plusieurs espèces, car il est susceptible de plusieurs formes, dont nous allons vous exposer les principales. Ces formes sont déterminées par la position que prend la raison, par le point de vue où elle se place, soit pour faire sa science, soit pour régler sa conduite. Or, la raison, c'est-à-dire la faculté de penser, la faculté de comprendre, de concevoir, de juger, de raisonner, en un mot la partie cognoscitive de l'homme, comme dit saint Thomas, la raison peut prendre trois positions : ou bien elle se mêle avec le monde qui l'entoure, le monde physique, s'y concentre et s'y absorbe exclusivement, afin de le comprendre autant qu'il lui est nécessaire, afin de s'en emparer, de l'exploiter et d'en jouir. Alors la raison, par sa direction même, par sa pente, s'abaisse; elle se pose, elle se fixe dans le monde sensible, dans le monde de la matière, et là elle se fait son royaume et son bonheur. Mais, dans le fait, par cela qu'elle s'y absorbe, en voulant le dominer, elle en est dominée; car elle est dominée par ce qu'elle en désire, par ce qu'elle

y cherche. Vous vous rappelez les paroles sacrées : « Là où est ton trésor, là est ton cœur. » Eh bien ! quand l'esprit humain se pose dans le monde matériel, et y veut par-dessus tout les richesses, les jouissances qu'il peut donner, il devient plus terrestre, puisqu'il se mêle davantage aux choses de la terre, et que son amour y est exclusivement attaché. Il résulte de là une première espèce de rationalisme, qu'on peut appeler le rationalisme empirique, ou l'empirisme rationnel.

Vient une seconde forme, qui dépend d'une position plus digne que prend la raison; car la raison, après tout, est plus grande que ce qui l'entoure, que le monde matériel. Si faible que soit l'homme, fût-il un roseau, c'est du moins, dit Pascal, un roseau qui pense. Il y a donc dans l'homme, même dans l'homme purement rationnel, quelque chose de grand, de puissant, une certaine autonomie, une énergie féconde qui s'exprime par la spéculation et la pensée, ou par l'efficace de la liberté et de la volonté. Le philosophe qui se contemple lui-même en face de ce monde phénoménique et matériel se reconnaît donc supérieur à tout ce qui l'environne; il sent très-bien que c'est dans son esprit qu'il trouve les principes de la science, et que sans ces principes il ne peut expliquer les phénomènes naturels; que les principes, en définitive, sont plus que les conséquences, et que la raison qui les contient est plus grande que les faits qu'elle explique. De même il remarque qu'au fond de tous ses actes, de sa conduite, et des mouvements extérieurs qui constituent sa vie, il y a une volonté, et dans

cette volonté quelque chose d'infiniment précieux, à savoir, la liberté. Il sent qu'il peut commencer une série d'actions et l'interrompre, qu'il peut donner le branle dans le monde physique, et produire autour de lui des phénomènes remarquables, et par là il acquiert la conscience de sa supériorité, de sa grandeur. Donc le philosophe qui est digne de ce nom ne voudra pas seulement retirer de ce monde des jouissances matérielles, utiles seulement à la vie physique; mais il voudra surtout se posséder lui-même, se comprendre, se gouverner; il cherchera à s'abstraire, autant que possible, du monde extérieur, à se réfugier en lui-même, à ne pas être le jouet des influences terrestres, à échapper, ou du moins à ne pas céder à la douleur, à la passion, à tout ce qui peut troubler son existence intime. Il s'efforcera, au contraire, de dominer toutes ces influences du dehors, qui presque toujours sont indignes de sa raison.

De là, Messieurs, un rationalisme plus digne, plus philosophique, qu'on peut appeler le *rationalisme pur*. C'est la doctrine de la *raison pure* dont Kant a été surtout le législateur dans les temps modernes, en ce qui concerne la science, et dont les stoïciens sont les héros dans l'ordre moral.

Voilà deux espèces de rationalisme. Il y en a encore une troisième : c'est quand la raison, fatiguée de se contempler dans les lois de sa pensée ou dans l'autonomie de sa volonté, et n'y trouvant en définitive que des abstractions et du vide, s'élève au-dessus d'elle-même, à la cime de l'intelligence, dans la partie la plus subtile d'elle-

même, par où elle touche au monde intelligible, et là contemple les idées universelles, ces idées qui sont revêtues d'un caractère d'absoluité et de nécessité, et desquelles dépendent non-seulement la connaissance humaine, la spéculation, la science, mais encore la morale, la législation, la civilisation. Alors elle ne voit que ces idées supérieures, et s'absorbe dans leur contemplation ; éblouie de leur éclat et de leur splendeur divine, elle veut tout expliquer par elles, et, en effet, elles expliquent beaucoup de choses. Cette troisième position de la raison donne lieu à ce qu'on peut appeler le *rationalisme transcendental ;* c'est l'idéalisme platonicien, ou le *platonisme.*

Telles sont les trois espèces de rationalisme dont nous allons considérer les conséquences morales.

Commençons aujourd'hui par le rationalisme empirique. Encore une fois ne prenez pas ce mot en mauvaise part. Le mot *empirique* a une signification défavorable, parce qu'on a abusé de l'expérience. Mais ici je le prends en bonne part, comme synonyme d'expérimentation rationnelle.

Cette doctrine constitue la philosophie de ceux qui cherchent dans la science, non la vérité en elle-même et pour elle, mais l'intérêt, l'utilité ou la jouissance. Ce n'est pas comme le rationalisme pur, qui recherche les principes les plus élevés, soit de la science, soit de la morale; ce n'est pas comme le rationalisme idéal, qui tend toujours à s'élever aux plus hautes spéculations, à ce qui domine le monde phénoménique et la pratique. Non, là on prend l'homme comme il est, le monde

comme il existe, et les rapports de l'homme au monde comme ils se trouvent; on cherche à connaître, autant que la raison peut le faire au moyen de l'expérimentation et par l'observation poussée aussi loin qu'il est possible : puis par l'induction, par la généralisation, qui tirent certaines lois des faits observés, ou au moins la manière dont les faits se produisent habituellement, on cherche à faire une sorte de système, un arrangement, une combinaison qui ne ressemble pas beaucoup à de la science, mais enfin qu'on décore de ce nom.

Il est vrai que ce qui compose cette science, les propositions générales, qu'on appelle quelquefois axiomes, ont peu de portée; elles ne valent que pour les faits observés; elles ne peuvent pas les dépasser; en sorte que quand une science a été ainsi constituée, si par malheur ou par bonheur il survient quelques faits nouveaux qu'on n'ait pas encore observés, la science en est dérangée, bouleversée.

C'est ce qui arrive dans les sciences naturelles, physiques et chimiques. Depuis cinquante ans, elles font, dit-on, des progrès remarquables; elles découvrent, elles constatent beaucoup de faits : cela est vrai, mais elles ne découvrent pas beaucoup de lois, et ainsi elles ne sont pas constituées bien solidement; et la preuve, c'est qu'à peu près tous les dix ans elles changent d'organisation et de systèmes. Restent les faits, les choses observées, restent surtout les applications, et comme dans cette manière d'étudier, ou de faire, on s'inquiète assez peu de la science en elle-même, mais beaucoup plus des résultats, des applica-

tions à l'utile ou à l'agréable, et que le but de ces sciences est de procurer aux hommes, ce qui est déjà quelque chose, le plus d'avantages, le plus de jouissances possibles au moins de frais qu'il se pourra, on en retire toujours quelques fruits. Mais, quant à la connaissance profonde de la nature, de l'homme et de ses rapports avec la nature, on avance peu; on avance d'autant moins que, comme je le disais tout à l'heure, il y a toujours une sorte de flux et de reflux en raison des faits qui surviennent, et qui dérangent singulièrement les théories. C'est ainsi que, d'après Lavoisier, on a longtemps regardé l'oxygène comme la cause unique de l'acidification; eh bien! on a trouvé depuis qu'il y a d'autres acides qui se forment par l'action du chlore ou de l'hydrogène, ce qui a ruiné complétement la théorie de Lavoisier. Je vous cite cet exemple, parce qu'il me revient à l'esprit. Je ne suis plus au courant de la chimie du jour, mais quand j'étudiais la médecine, cette théorie de Lavoisier me plaisait beaucoup par sa simplicité, et j'ai éprouvé un certain déplaisir quand on me l'a ôtée, parce que je croyais savoir quelque chose, et que je me suis trouvé ne plus rien savoir.

De même, dans les sciences morales, dans les sciences philosophiques, le rationalisme empirique se borne à observer des faits, à les constater, à les décrire plus ou moins subtilement, quelquefois avec beaucoup de sagacité, mais il ne conclut rien. Lisez Jouffroy, dont je vous ai cité plusieurs passages. Jouffroy qui avait tant de bon sens et un jugement si droit, mais qui s'était comme enchaîné à ce rationalisme expérimental par la méthode

même qu'il avait adoptée, se croyant obligé par sa logique de rester dans les données de l'expérience et dans les inductions légitimes que la raison peut en tirer, à quoi arrive-t-il? Il a recueilli toutes sortes de faits, et il en a fait des analyses fines et détaillées; mais, quant aux croyances fondamentales de l'esprit humain, quant aux principes et aux grandes solutions sans lesquelles il n'y a pas de philosophie possible : l'existence de l'âme, sa spiritualité, son immortalité, sa vie future, vous le savez, ce pauvre Jouffroy n'ose rien conclure. Nous n'avons pas encore assez de faits, sans doute, et ainsi il faut rester dans l'expérimentation expectante; il n'y a encore que six mille ans que le monde vit; encore quelques milliers d'années, et peut-être pourrons-nous affirmer que nous avons une âme et qu'elle est immortelle.

Tel est le caractère de ce rationalisme; je n'exagère point. Il conclut qu'on ne peut rien conclure, et dans sa position, il ne peut faire autrement. Mais en morale, pouvons-nous rester dans cette incertitude, dans ce vague? Quand nous aurons décrit tous les faits moraux, les sentiments, les penchants, les désirs, les passions qui nous animent, les faits de la conscience morale et de la volonté, il faudra cependant conclure quelque chose; il faudra que ces faits mènent par l'induction à des lois générales, et enfin à un système de science morale. Eh bien, non! on ne conclut rien, en sorte que les sciences qui marchent par cette voie ne sont que des collections de faits, des galeries de tableaux, des musées d'histoire naturelle où l'esprit se promène constamment, sans jamais rien organiser qu'un ordre

à peu près arbitraire, sans construire la science, sans arriver à des conclusions solides qui, en se superposant, finissent par faire un édifice.

L'esprit de cette philosophie, de ce rationalisme, qui, comme vous le voyez, domine aujourd'hui dans les sciences et même dans les lettres, est tout positif. C'est le positivisme, l'utilitarisme de Bentham. A quoi me servira cette étude? Combien cela rapporte-t-il? Voilà le motif principal des travaux actuels! A quoi cela nous mènera-t-il? Demandez à ceux qui se préparent au baccalauréat. Ah! il faut étudier les humanités, les belles-lettres, l'histoire, la philosophie; il faut développer votre intelligence, apprendre les littératures anciennes, en extraire ce qu'il y a de beau, pour apprendre à écrire et à parler sous l'inspiration de ces grands modèles de l'antiquité. — Mais est-ce que cela me fera recevoir bachelier? Il ne faut que savoir faire une version et expliquer un auteur. Donc, plus d'humanités, plus de rhétorique, plus de philosophie; la version est la chose capitale. Cet esprit, messieurs, nous envahit partout; les meilleurs colléges, les meilleures institutions en sont atteints; il devient l'esprit général de la jeunesse. Les maîtres s'en plaignent eux-mêmes. A qui la faute? ce n'est pas aux élèves, c'est aux maîtres; car enfin les élèves se préparent en raison de ce qu'on leur demande, et surtout de la manière dont on le leur demande.

Dans la science nous voyons le même esprit régner. On ne fait plus d'études et de livres que pour l'intérêt matériel ou pour la gloire qui s'y rattache. C'est en haut le même esprit que nous venons de voir en bas, savoir

l'*utilitarisme*, le produit, l'intérêt, mais non plus la science elle-même, la vérité, et alors tout va en raison de cet esprit, tout déchoit avec lui. Quand une fois les caractères sont dominés par ce penchant au lucre, quand cette pente vers les choses matérielles, vers ce qu'il y a de plus grossier, entraîne la volonté humaine, tout l'homme s'abaisse avec elle, et descend avec le caractère.

Cette sorte de rationalisme produit une morale qui lui est analogue, morale très-répandue de nos jours; c'est la morale de l'intérêt bien entendu dont la maxime, aujourd'hui fort usitée, est celle-ci : *Ne quid nimis*, rien de trop; ou, pour l'appeler par son nom bien connu, c'est la doctrine du juste milieu. Vous ne vous doutez pas à qui elle remonte; elle a l'honneur d'avoir pour chef et pour père, Aristote. Voilà de quoi rendre fiers les hommes du juste milieu. Aristote, en effet, est un philosophe du genre de ceux que je viens de dépeindre, sauf plus d'élévation. Il y a dans Aristote du rationalisme expérimental, mais aussi du rationalisme pur, de la métaphysique. Et puis, dans ce temps-là, les lettres, les sciences, la philosophie étaient moins adonnées aux spéculations d'intérêt, sauf chez les sophistes. L'amour de la gloire était toujours là, sans doute, mais c'est un motif plus noble que l'amour de l'argent.

Aristote, génie puissant, mais surtout très-habile observateur, et à ce titre donnant plus à l'expérience qu'à la spéculation, considère les hommes et le monde comme ils sont. Il veut les prendre où ils en sont, et cherche à les conduire, à les perfectionner en raison de ce qu'il trouve en eux, et de ce dont il les reconnaît capables.

La morale d'Aristote est donc une morale de juste milieu, *in medio virtus*; et comme dit Horace : *Sunt certi denique fines quos ultra citraque nequit consistere rectum* : en sorte que toute vertu est représentée, suivant Aristote, par une ligne où la vertu est le point central, et aux extrémités de laquelle se trouvent deux excès opposés, deux vices. La vertu consiste dans l'équilibre entre les deux extrêmes, et comme l'équilibre parfait se trouve dans un point presque indivisible et dépend de la consistance dans ce point, il suit que la vertu est quelque chose de mobile, d'instable, de suspendu, comme le fléau d'une balance sur son couteau aigu. C'est pourquoi le juste milieu est toujours prêt à osciller et à chavirer d'un côté ou de l'autre : ce qui représente assez bien la faiblesse humaine, toujours prête à se précipiter à droite ou à gauche. Quand la vertu parvient à se fixer juste au point central du fléau, elle reste en équilibre, elle est à l'état de perfection; mais comme il n'est pas facile de s'y maintenir, surtout en raison des poids qui peuvent être ajoutés de l'un ou de l'autre côté, elle est sans cesse exposée à donner à droite ou à gauche, comme ceux qui, dans une barque inclinée sur l'un de ses flancs, se jettent sur l'autre et chavirent précisément par leur effort pour se préserver du naufrage. Ainsi souvent, dans la conduite des peuples, le pouvoir, en croyant se perdre par un excès, se jette dans un excès opposé, et se ruine en croyant se sauver. Cela me rappelle un mot spirituel de Luther, pour lequel, du reste, je n'ai aucune sympathie, mais il est permis de prendre son bien partout où on le trouve, même chez ses adversaires : Le genre

humain, dit-il, avance comme un paysan ivre à cheval; tantôt il incline d'un côté, tantôt il penche de l'autre, et il finit cependant par arriver sans tomber.

Cette doctrine considère l'homme en lui-même comme un fait. Or, il est composé d'un corps et d'une âme. Elle ne discute pas si l'âme est supérieure au corps; mais elle dit : Il y a une âme et un corps; l'âme a ses tendances, ses besoins, ses exigences; le corps a aussi ses tendances, ses besoins, ses exigences. Où sera la vertu? La vertu consistera à satisfaire l'une et l'autre, à contenter leurs besoins légitimes, sans qu'ils se nuisent réciproquement. Ainsi un homme bien organisé et bien dirigé, qui sait se gouverner lui-même convenablement, tirera bon parti de son âme et de son corps : *mens sana in corpore sano.* L'âme a des tendances élevées; il faudra les satisfaire, mais jusqu'à un certain point, dans une certaine mesure, parce que si vous ne pouvez les contenter qu'aux dépens du corps, le corps souffrira, l'équilibre sera rompu, et l'animal aura le droit de réclamer. La science est une belle chose; la vérité est plus belle encore, et l'esprit qui est possédé de l'amour de la vérité et de l'enthousiasme de la science, s'il se livre à l'étude avec passion, donne dans un excès; car, par la méditation trop tendue, par l'effort trop persévérant de la pensée, il fatigue, il épuise son corps, il gêne et trouble les fonctions organiques, et même les travaux de l'esprit par contre-coup. L'homme qui médite, a dit J.-J. Rousseau, est un animal dépravé.

De même, pour la conduite de la vie, on doit tâcher d'ordonner son existence de manière à en tirer tout ce

qui peut être utile ou agréable, et à former ainsi en soi la vertu par excellence, la tempérance, qui consiste à se contenir en toutes choses; à rester maître de soi, de son esprit, de son cœur, de ses mouvements; à ne pas se laisser aller à un excès de sensibilité, qui fatigue les organes; à ne pas s'abandonner aux exaltations de l'imagination, qui donnent le transport au cerveau et mènent à la folie; pas d'excès de générosité, parce qu'ils ruinent la fortune et causent des embarras; point d'ambition excessive, parce qu'elle trouble le calme de l'âme et remplit la vie d'inquiétudes; pas d'excès d'aucun genre, car tous les excès sont des vices qui ruinent l'âme et le corps, détruisent le bonheur, et risquent de compromettre la santé et la vie.

Telle est la morale du juste milieu en ce qui concerne nos devoirs envers nous-mêmes. Ils se réduisent à balancer, à accommoder entre eux l'âme et le corps, pour qu'ils vivent en bonne harmonie, en paix dans l'unité de l'existence qu'ils constituent, recevant chacun ce qui leur est nécessaire sans se nuire, et faisant vie qui dure par l'abstention de tout excès et avec des ménagements réciproques.

C'est ce qu'on appelle l'intérêt bien entendu. Nous avons encore de nos jours beaucoup de péripatéticiens qui vivent de la sorte. C'est un système comme un autre, qui, à strictement parler, n'est pas immoral, bien qu'il n'ait pas non plus les caractères de la moralité. C'est une manière prudente d'arranger la vie, de l'exploiter, de l'user tout doucement, pour en jouir le plus longtemps possible. Reste à savoir ce qu'on en fera, et à quoi elle servira.

Dans nos rapports avec les autres, nos devoirs sont déterminés par l'intérêt bien compris. Nous vivons ensemble en famille, en société. Nous sommes exposés à nous heurter continuellement, à entrer en collision par nos relations de chaque jour, par notre juxtaposition. Donc il faut se ménager l'un l'autre : je dois respecter les droits d'autrui, pour que les autres respectent les miens ; je dois m'abstenir de faire du mal aux autres, pour qu'ils ne m'en fassent pas non plus. Voilà la justice, et alors on doit tâcher de gouverner sa barque au milieu des flots de la société de manière à ne pas choquer les autres barques, à ne pas les couler à fond, et à ne pas s'enfoncer soi-même. C'est une affaire de prudence, un calcul, une politique : s'accommoder avec les autres le mieux possible, pour bien faire ses affaires sans les empêcher de faire les leurs, ce qui n'est pas toujours facile.

La vertu dans nos rapports avec nos semblables est un juste milieu à trouver entre l'égoïsme, qui est un vice, parce qu'il tend à satisfaire l'individu aux dépens de la société, et le désintéressement, qui est aussi un excès, parce que, s'il profite à la société, il est nuisible à l'individu, qui ne doit pas plus abandonner son droit que violer celui des autres. Ce serait se donner tout entier, et, dans le système de l'intérêt bien entendu, il ne faut pas se donner du tout, mais seulement se prêter à charge de revanche et dans l'espoir d'un retour. A qui donc se donner et pourquoi ? Un individu en vaut un autre. Je dois servir les intérêts d'autrui et les miens, les miens d'abord et plus que les autres, puisque j'en suis chargé spécialement par la nature. Je dois faire du bien, mais

à la condition qu'on m'en fera, et pour que les choses s'équilibrent et se compensent.

A cette philosophie, à cette morale, il y a une politique; car la politique n'est que la morale appliquée aux rapports sociaux, à la société. Aristote a fondé cette politique. Nous croyons faire du nouveau, Messieurs. Mais il y a longtemps qu'on l'a dit : il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Aristote a indiqué le gouvernement tempéré comme le meilleur des gouvernements, et là se trouve l'idée-mère du gouvernement représentatif. Il se demande quel est le meilleur gouvernement, et, fidèle à sa doctrine, il répond que c'est celui qui sera le mélange et le tempérament de tous les autres. Il devra donc comprendre un élément monarchique, un élément aristocratique et un élément démocratique, d'où résulte un gouvernement mixte ou tempéré. Il n'était donc pas nécessaire d'aller avec Montesquieu dans les forêts de la Germanie pour trouver l'origine du gouvernement représentatif; il aurait pu le trouver dans la politique d'Aristote. Et ce gouvernement, qui est composé de tous les autres, de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, comment gouvernera-t-il? Par le juste milieu entre tous les partis, absolument comme de nos jours. Ainsi dans un État, il y a nécessairement des partis divers, parce qu'il y a des intérêts opposés. Eh bien! puisque tous les citoyens dans une république, dans un État, doivent prendre une part quelconque à la direction des affaires, il faut que le gouvernement s'arrange de manière à satisfaire chacun, à contenter tout le monde, autant que possible, ce qui est le moyen de ne contenter personne.

Le système politique du juste milieu, qu'on a appelé moins élégamment système de bascule, est donc, vous le voyez, une conséquence de la morale péripatéticienne, qui place la vertu dans un point moyen entre les excès contraires, et fait reposer la perfection de l'homme sur l'équilibre d'une balance. En politique, l'intérêt bien entendu donne le gouvernement du juste milieu. Et voyez l'entraînement de la force des choses par la vertu même du principe dont elles sortent. Comme ce système est l'intérêt bien entendu, donc l'intérêt, il suit que dans cette politique on ne gouverne que par l'intérêt, et alors il faut intéresser les hommes au gouvernement le plus qu'on peut, et vous savez avec quoi on les y intéresse. La corruption en est la conséquence inévitable; on ne peut pas changer la nature des choses. Quand une source est ouverte, l'eau coule en raison de sa source, et elle charrie au dehors tout ce qui est dans la source. Si donc la source est corrompue, la corruption coulera à pleins bords. Il est donc possible que le meilleur de tous les gouvernements, comme on l'a qualifié, ne soit pas encore très-recommandable.

Dans nos rapports avec Dieu et pour l'accomplissement des devoirs religieux, la vertu sera encore dans un juste milieu. Car, si Dieu a ses droits, nous avons aussi les nôtres, et par conséquent, tout en lui rendant ce qui lui appartient, il faut aussi que nous regardions ce qui nous concerne. Ainsi point trop de piété; il en faut assez pour accorder à Dieu ce qui lui est dû, mais aussi pour rester toujours dans le milieu entre l'indifférence religieuse ou l'impiété, qui est un excès, un

crime, et le mysticisme, le fanatisme, qui est l'excès contraire. Il faut se garder de l'exaltation du sentiment religieux, de cette espèce de passion qui peut s'emparer des cœurs au moyen de l'imagination, de la sensibilité, de la partie affective de l'âme, et qui nuirait à la raison et au corps. Il faut rester ici, comme en toutes choses, dans une certaine modération. La vertu de piété consiste à accommoder nos devoirs envers Dieu avec nos devoirs envers nous-mêmes; elle balance les intérêts du ciel avec ceux de la terre, et dans le service ou culte qu'elle rend à la Divinité, dans les hommages qu'elle lui adresse, elle évite prudemment tout ce qui sent l'exaltation, le mysticisme et la superstition.

Voilà en somme la morale du juste milieu, qui découle du rationalisme empirique. Ces quelques traits suffisent pour vous la représenter, d'autant plus qu'elle est tellement vivante, actuelle parmi nous, qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour la voir.

Maintenant apprécions cette doctrine d'après la mesure et les conditions que nous avons posées.

D'abord il faut avouer qu'il est permis de chercher son intérêt bien entendu, toutes les fois qu'on ne fait pas de tort aux autres, et qu'on reste dans les bornes de la vérité et de la justice. Il faut reconnaître qu'en général le juste milieu est une doctrine de prudence très-utile et tout à fait de mise dans les choses humaines, surtout dans les luttes des partis, dans les collisions des intérêts et des passions, et au milieu des systèmes et des théories contradictoires de la science. Il est certain que dans la spéculation comme dans la pratique, les

hommes donnent facilement dans les excès, et que pour trouver la vérité, il faut souvent se mettre au milieu, tempérer les opinions l'une par l'autre, et faire une compensation de leurs exigences. Nous trouvons donc dans ce système de la prudence, de la tactique, de la politique, mais nous n'y trouvons pas une doctrine morale; nous y reconnaissons l'entente et l'habileté de l'intérêt, mais non pas l'obligation et la dignité de la justice.

Pour qu'il y ait de la justice, il faut une loi, une loi qui commande impérieusement, catégoriquement, qui impose une obligation; il faut avec cette loi une autorité qui sanctionne. Or, mon intérêt, c'est mon avantage, mon plaisir, ma gloire, mon bien propre, moi, en un mot. Je suis porté, il est vrai, à rechercher mon bien par la pente de ma nature. Mais ce n'est pas là une obligation de ma conscience; l'intérêt n'a rien à faire avec la conscience. L'intérêt est une affaire de jouissance et de calcul; le sentiment moral n'y est pour rien, et je n'y suis jamais obligé moralement. Le juste n'est pas l'utile, et le fait, si avantageux qu'il puisse être, ne constitue pas un droit par lui-même. Par exemple, on propose aux Athéniens de brûler la flotte des Lacédémoniens, qui est dans leur port, sous la garantie des traités. C'est d'un seul coup anéantir la puissance de la rivale d'Athènes. Le peuple hésite, et l'intérêt peut-être va l'emporter sur la bonne foi et sur l'honneur. Thémistocle se lève et dit que cette mesure peut être utile à Athènes, parce qu'elle ruinera Sparte, mais qu'elle la déshonorera aux yeux des nations, parce qu'elle est contraire à l'équité.

Alors tout le peuple, revenu de la séduction de l'intérêt aux dictées de la conscience, applaudit, et la flotte de Lacédémone est respectée. Le peuple a-t-il agi dans son intérêt? Non; car son intérêt manifeste c'était de brûler la flotte de son ennemie. Qu'est-ce qu'on lui a donc fait sentir et comprendre? La justice, l'obligation du droit et le véritable honneur qui consiste à l'accomplir. On lui a fait comprendre que c'est une injustice criante, une indignité, un mépris de toutes les lois divines et humaines, que de violer les traités et de sacrifier un rival qui s'est confié à sa bonne foi et à son honneur. Dès lors la conscience s'indigne et l'égoïsme est vaincu.

Si l'intérêt était le bien moral, il s'ensuivrait que le droit et le fait seraient toujours identiques, et que le succès légitimerait tout. Donc la théorie pèche par sa base; c'est une théorie d'utilité, d'*utilitarisme,* comme on dit dans le langage barbare du jour; ce n'est pas une théorie morale.

Rappelez-vous l'idée de la morale posée au commencement, à savoir: arriver à la justice par la discipline du moi, par la restriction de l'égoïsme, afin de le contenir dans les limites de l'équité; puis quand le moi a été ainsi ramené à la stricte mesure de la justice, le réduire encore pour l'élever jusqu'à la vertu, qui fait plus que de ne pas commettre le mal, qui fait le bien; qui ne respecte pas seulement les autres pour être respectée, mais qui leur accorde encore de ce qui lui appartient, et se relâche en leur faveur de ses propres droits.

Ici cette idée de la morale ne se retrouve pas; la me-

sure que nous avons posée n'est pas applicable à ce système, où il n'y a plus même d'équité. Pourquoi me gêner dans mes passions? Si c'est prudence, je le comprends; mais si je puis me satisfaire sans craindre personne; si je suis Caligula, Néron, pourquoi me contenir? Je suis tout puissant; les hommes ne pourront arrêter ma volonté. Je foulerai les peuples comme le raisin est foulé dans la cuve; j'en ferai sortir des flots de sang, parce que c'est mon plaisir, parce que mon intérêt m'y pousse. Où trouver dans cette doctrine quelque chose qui m'en empêche? L'observation de la justice n'est pas toujours agréable; car elle impose des privations, et souvent elle est en opposition avec l'intérêt, comme dans l'exemple des Athéniens.

S'il n'y a point de justice dans cette doctrine, elle comporte encore bien moins l'héroïsme de la vertu. La vertu véritable n'a jamais été une affaire de calcul; elle est un sacrifice, et on ne calcule pas quand on se dévoue, ou ce n'est plus du dévouement. Vous voulez que la vertu parfaite, la perfection de la vertu ne soit qu'un juste milieu entre tous les vices! Que faites-vous donc du désintéressement qui renonce à soi-même et à toutes choses pour la justice, pour la vérité, pour le bien? Le désintéressement, dans ce système, sera aussi un excès, par conséquent un vice, peut-être un crime, tout au moins une exagération, un luxe en morale, une sottise. On reconnaît bien là ces hommes du monde qui passent pour les plus sages, c'est-à-dire pour les plus habiles, et qui n'agissent jamais que par politique ou par calcul. A leurs yeux, tout dévouement ou n'est pas sérieux, ou

n'est que de l'exaltation, du mysticisme, car on en arrive toujours là. Non, le dévouement, le désintéressement, l'abnégation, ne sont pas du mysticisme; c'est de la vérité, de la vertu, et la plus parfaite des vertus. Mais ils doivent parler ainsi; car dans leur manière de voir, il n'y a point de raison au dévouement, point de motif au désintéressement. La base du système est l'égoïsme, donc ce système, par son principe même, est diamétralement opposé à l'idée de la vraie morale. Voyons les conditions.

La première, c'est que la doctrine en question nous fasse connaître clairement, nettement, le juste et l'injuste, le devoir, le droit, ce qui est permis, ce qui est défendu, et cela par des commandements précis, par des articles bien formulés, tellement que nous n'ayions pas besoin de nous tendre l'esprit pour comprendre notre devoir, pour reconnaître ce qu'il faut faire ou éviter. Or on nous dit : Tenez-vous toujours dans le milieu entre les excès. Mais où est le milieu? En politique, il ne s'agit que d'interroger la majorité, de compter les voix, et on se place facilement au milieu des partis. Mais en morale? Me voici entre ma passion et mon devoir, entre mon intérêt et ma conscience. Que faire? où est le milieu? Sera-ce de contenter un peu ma passion et de faire un peu mon devoir? C'est le moyen de n'arriver à rien d'aucun côté; car je ferai mal mon devoir, et ma passion ne sera pas satisfaite.

Je suis en marché avec un homme, je tâche de lui vendre le plus cher possible; lui, par contre, cherche à acheter le moins cher qu'il pourra. Là, nous pouvons

trouver le milieu par une composition; il y aura concession des deux parts. Mais la morale n'a rien à faire ici; c'est une affaire de commerce. Et puis, en supposant qu'on ait reconnu et trouvé son intérêt bien entendu, le juste-milieu entre deux excès contraires, comment s'y tenir? Ce n'est pas facile, même en politique, comme vous avez vu. Que de chutes à droite ou à gauche! Dans notre conduite de tous les jours, sera-ce plus facile? Comment! il faudra toujours s'évertuer, s'agiter, pour se poser sur un point imperceptible, pour se fixer au centre du fléau d'une balance, ou se tenir en équilibre sur une corde tendue avec un balancier! Comme cette morale est aisée et surtout honorable!

En outre, mon intérêt bien entendu n'est pas chose aisée à trouver. Il faudrait que je connusse bien les hommes et les choses, que je me connusse bien moi-même; et puis il me faut beaucoup d'habileté, de la science, et une politique subtile pour prévoir toutes les conséquences de mes actes et des événements. Hélas! le plus souvent on se perd quand on veut tout prévoir. On met la plupart du temps ses propres imaginations à la place de la réalité, et plus on va, plus on s'enferre. Au lieu de se laisser conduire par la force des choses et par la Providence qui les mène, on veut tout arranger, tout combiner par sa propre raison, et presque toujours on se confond et on perd tout.

Il faut donc être très-habile pour discerner son intérêt le mieux entendu; et, même quand nous croyons l'avoir trouvé, qui nous assurera que nous ne nous sommes pas trompés? Et cependant, en morale, il faut avoir une

garantie qu'on a bien fait. J'ai cette garantie dans ma conscience, qui me condamne ou m'approuve, et dans la joie ou le remords que j'éprouve. Pour cela, il n'est pas nécessaire de faire de grands calculs. Le plus ignorant pourra reconnaître s'il a bien ou mal fait, à moins que sa conscience ne soit complétement dépravée. Mais dans la doctrine du juste-milieu, on n'acquiert jamais de fixité; on est toujours prêt à pencher d'un côté ou de l'autre, suivant les raisons nouvelles qui peuvent survenir, ou par le plus léger poids jeté dans l'un des bassins. La volonté devient comme une balance folle, qui ne trouve jamais le repos et l'équilibre. Comment diriger sa vie d'une manière sûre, au milieu de tous ces ballottements et par une telle voie?

Ensuite, pour faire le bien, il faut un motif. Le devoir, en général, nous le reconnaissons encore assez facilement, grâce à la conscience. Mais ce qui manque, c'est de le vouloir sérieusement, non par des velléités, mais avec une volonté ferme, nette, courageuse, et qui nous pousse résolûment à l'action. Il faut un motif à cette volonté ; quel sera-t-il? Mon intérêt bien entendu? Et si je suis subjugué par une passion ardente, violente, qui me tienne le cœur, passion criminelle et qui cependant m'entraîne? Eh bien ! votre intérêt véritable est de ne pas la satisfaire. C'est bien facile à dire, vous croyez que ce motif suffira pour me retenir sur la pente du crime, au milieu du charme de la séduction, du feu des sens et de l'imagination, des attraits de la tentation et de toutes les illusions du bonheur que j'espère? Vous croyez que ma raison, en un tel moment, sera capable de calculer froi-

dement le pour et le contre, et de se décider pour le parti le plus utile en fin de compte? Le plus grand intérêt aux yeux de l'homme passionné est de se satisfaire, et souvent il acceptera toutes les douleurs de l'avenir, même de l'éternité, s'il peut obtenir les joies du présent.

C'est donc une vaine morale que celle qui ne fournit pas un motif suffisant de vouloir le bien. La doctrine du juste-milieu convient tout au plus aux heureux du monde, à ces hommes d'esprit et de délicatesse qui ont horreur des excès en toutes choses, même dans le bien, par crainte de troubler leur quiétude, et qui, voulant vivre en paix avec tout le monde, font des concessions à tous les partis, à toutes les opinions, et s'accommodent de tous les côtés. Surtout point d'excès, point de zèle : telle est la devise de leur morale, qui ne peut pas être celle de tout le monde, ou plutôt qui n'est celle de personne; car ce n'est pas de la morale.

Et la force pour accomplir le bien que je veux, où la prendre? Quand c'est moi-même qu'il faut combattre, et que je n'ai d'autre arme que ma propre énergie, je suis déjà à moitié vaincu; car je suis divisé en moi, et en m'opposant à moi-même, je me neutralise.

Dans ce système, où la raison veut tout expliquer, tout diriger, on en est réduit aux seules lumières et à la seule puissance de la nature; et la nature qui ne relève pas d'elle-même, et qui n'a pas en elle la source de la vie, ne peut pas se guérir quand elle est malade, et encore moins se ressusciter quand elle est morte. Or, la vraie morale doit avoir la puissance de rendre la santé aux âmes malades, et la vie à celles qui sont mortes.

Enfin la dernière condition de la morale véritable, c'est d'être populaire, à la portée de tout le monde; il faut que chacun puisse avec elle et par elle reconnaître, vouloir et accomplir le devoir, la justice et le bien. Dans la morale de l'intérêt bien entendu, cette condition n'est pas remplie. Il faut être trop habile pour opérer de la sorte. On cite les hommes qui arrivent à se gouverner ainsi; on les montre au doigt comme de grands politiques, comme des habiles, mais non pas toujours comme les hommes les plus honnêtes. Puis, en définitive, cet intérêt bien entendu, qui en est juge? C'est moi. Donc, chacun pour soi, tel est le résumé de cette morale; chacun se fait sa morale à soi, et alors nous retombons dans l'anarchie, dans le désordre de la société, tandis que la vraie morale doit y mettre l'ordre et la paix.

Le système de l'intérêt bien entendu ou du juste-milieu n'est donc pas une doctrine morale; car, ainsi que je viens de le montrer, il manque de base, d'autorité, de force et de sanction. Je ne suis pas obligé moralement de chercher mon plus grand intérêt, et si je ne le cherche ni ne le trouve, je ne suis pas coupable. Je puis être un imprudent, un maladroit, un sot, mais à coup sûr je ne serai pas un criminel, et si j'ai commis une imprudence ou fait un mauvais calcul, dont j'aie à porter les conséquences fâcheuses, tant que je n'ai blessé que mon intérêt, je pourrai en avoir du regret, mais jamais du repentir ni du remords.

NEUVIÈME LEÇON.

MORALE DU RATIONALISME.

Nous avons exposé et jugé la morale qui sort du rationalisme empirique, ou de l'empirisme rationnel. C'est la première forme ou phase du rationalisme, c'est-à-dire de cette doctrine dans laquelle la raison humaine veut tout expliquer par elle seule. A ce premier degré, la raison, se mêlant avec le monde extérieur et sensible, s'y absorbant pour ainsi dire, prétend l'expliquer par ses seules lumières, et en même temps se conduire au milieu de ce monde d'après les lois du monde et ses propres forces, de manière à rendre l'homme aussi heureux que possible. Une telle doctrine, vous l'avez vu, n'est pas, à proprement dire, de la morale, c'est plutôt un calcul d'intérêt, un système de prudence. Aussi l'appelle-t-on à bon droit le système de l'intérêt bien entendu. On lui donne encore un autre nom, et c'est celui par lequel nous l'avons surtout caractérisé, à cause de la position où la raison se place entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière, le ciel et la terre; et dans les choses hu-

maines, entre tous les contraires, entre tous les excès, entre les partis opposés, entre les passions aux prises les unes avec les autres, cherchant au milieu de ces oppositions et contradictions un point intermédiaire, un milieu; c'est pourquoi on lui a donné le nom de *juste-milieu.* Nous avons fait remarquer que cette doctrine est en effet de mise dans les affaires humaines, où il est souvent nécessaire de se tenir dans le juste-milieu.

En ce sens, on dit encore avec raison *in medio virtus.* Néanmoins, cette vertu dont il est ici question n'est que de la prudence, de la politique, et non pas de la morale. Car dans la morale, il ne s'agit pas de ce qui est le plus avantageux, le plus utile, le plus profitable; il s'agit du devoir, de ce qui est juste, de ce qui est bien.

Aujourd'hui, nous aborderons une autre face du rationalisme, nous nous occuperons du rationalisme pur, abstrait, théorique; c'est le rationalisme proprement dit. Il est bien entendu que nous ne l'examinerons qu'au point de vue moral. Nous n'enseignons pas ici l'histoire de la philosophie; nous comparons les diverses morales qui ont cours parmi les hommes, pour les confronter ensuite avec la morale chrétienne. Nous ne devons donc exposer des systèmes philosophiques que ce qui est nécessaire pour vous faire comprendre la morale qui en dérive; car, comme nous l'avons vu, la morale n'est jamais qu'une conséquence. Elle sort d'un dogme quelconque, d'un dogme divin ou d'un dogme humain, d'une métaphysique ou d'une philosophie.

Le rationalisme pur est cette doctrine qui prétend

tout expliquer par la raison seule, considérée non plus objectivement, dans son rapport avec le monde extérieur, comme tout à l'heure, mais en elle-même, subjectivement, dans sa constitution interne, dans son essence même. Le rationalisme pur se fait fort de trouver dans la raison ainsi considérée le principe de la science, par conséquent la vérité, et la règle de la vie humaine, par conséquent la morale.

Envisagé sous le rapport moral, celui qui nous intéresse surtout, le rationalisme pur, renferme trois systèmes principaux : le *stoïcisme*, le *kantisme*, et celui de la *souveraineté de la raison*, système tout moderne, bien que certainement il ait toujours existé virtuellement ; car en philosophie, comme en autre chose, il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et tout ce que nous faisons aujourd'hui est renouvelé des Grecs ou autres. Commençons par le stoïcisme.

Toute la philosophie ancienne, sous le point de vue moral, dit à peu près la même chose. Son principe, sa grande devise est celle-ci : Vis conformément à ta nature. Il n'est presque pas de moraliste de l'antiquité qui ne professe cette maxime. Mais vous comprenez tout d'abord combien elle est vague, équivoque, et qu'elle peut autoriser les tendances les plus diverses, et par conséquent les morales les plus contraires. Et en effet, tant qu'on n'a pas expliqué bien nettement ce que c'est que la nature de l'homme et en quoi elle consiste, il est très-difficile de savoir conformément à quoi il faut vivre, et cela est si vrai qu'Épicure, Aristote, Zénon, ou Chrysippe, son principal disciple, celui qui a surtout formulé

sa doctrine, ne s'entendent pas sur ce point, et que chacun d'eux, expliquant différemment la nature et lui donnant une autre direction, ils ont enseigné des morales fort opposées.

Ainsi Épicure dit : Vis conformément à ta nature. Mais qu'est-ce que la nature humaine pour Épicure? qu'est-ce que l'homme pour lui? L'homme est un être sensible, et qui conséquemment doit suivre les lois de la sensibilité. Or la nature sensible ne tend qu'à une chose, jouir; elle a horreur de la souffrance. Donc, nous sommes faits pour jouir. Donc notre loi, notre destination, c'est de rechercher la jouissance, et toutes les jouissances possibles, celles de l'esprit, celles du cœur, comme celles du corps. Mais pour ne pas émousser notre sensibilité, pour prolonger ces jouissances et les perpétuer, il est nécessaire de les goûter avec mesure, avec intelligence et prudence, il faut faire prédominer les plaisirs de l'esprit, plus délicats et plus durables; c'est la raison qui doit présider à ce mélange, c'est là son rôle et sa fin. Ainsi, pour Épicure, le plaisir est l'unique ressort, l'unique mobile de nos déterminations; pour lui, vivre conformément à la nature, c'est chercher à jouir.

Aristote dit aussi : Vis conformément à ta nature. Mais qu'est-ce pour lui que la nature? Ce n'est plus seulement un être sensible, c'est aussi un être raisonnable. Pour Aristote, il y a dans l'homme deux parties bien distinctes : la partie raisonnable et la partie animale; et comme ces deux parties constituent l'homme, il faut les accommoder, les concilier entre elles, il faut les

compléter, les balancer, les compenser l'une par l'autre. D'où il suit que, pour Aristote, vivre conformément à sa nature, c'est rechercher ce qui peut être profitable, non-seulement au corps, mais aussi à l'âme; c'est équilibrer ces jouissances, si bien que celles de l'âme ne nuisent pas à celles du corps, et réciproquement; car ces deux parties de nous-mêmes ont un droit égal à être satisfaites. De là la morale du juste-milieu.

Que dit Zénon, l'école stoïcienne, la Στοά? Ici le Portique fait deux réponses: l'une qui est le fond de sa métaphysique et de sa physique, l'autre qui fait la base de sa morale et qu'il tire surtout de la conscience: car le stoïcisme manque d'unité, il renferme deux ordres d'idées qui s'excluent. Le point de vue matérialiste semble dominer dans sa métaphysique; dans sa logique tout procède de la sensation; tandis que sa morale est fondée sur le devoir, sur la justice, sur l'honnête, idées incompatibles avec les premières.

La métaphysique du stoïcisme est vague, obscure comme sa physique. Malgré tous les travaux des siècles suivants, on n'est pas encore parvenu à s'en rendre compte bien clairement, et je crois que les stoïciens ne s'en rendaient pas bien compte à eux-mêmes. Toutefois, le caractère général de cette philosophie dans sa partie spéculative paraît être un matérialisme panthéistique. Les stoïciens, pour vous l'indiquer en passant, disent qu'il n'y a que des corps, lesquels se divisent en deux genres, l'un actif, l'autre passif. Le passif, c'est la forme élémentaire qui reçoit la vie; l'actif, c'est la vie. Mais ces deux classes d'êtres sont également matière, avec cette

seule différence que la partie active est plus subtile et plus éthérée, c'est un feu, une vapeur, c'est quelque chose de plus délié, de plus spirituel, quoique appartenant toujours à l'ordre matériel. — Les dieux sont des êtres constitués comme nous, mais d'une nature beaucoup plus éthérée que la nôtre ; ce sont eux qui INFORMENT tout le reste. Notre âme aussi n'est que de la matière, mais de la matière subtile comme le feu, l'air, l'éther, et, dirions-nous aujourd'hui, comme le gaz, les fluides impondérables, ces substances mystérieuses qu'on ne saurait vraiment où classer, si l'on n'avait pas des convictions plus hautes à cet égard.

Les stoïciens disent, et c'est là où commence la partie sérieuse et vraiment noble de leur doctrine : ces êtres, quels qu'ils soient, matériels ou spirituels, qui sont doués de raison, comme le démontre l'ordre de l'univers, ces êtres, dieux ou hommes, ont leurs lois, lois inévitables, souveraines, imprescriptibles, en sorte qu'ils ne peuvent s'en écarter ; du moins ne sont-ils dans l'ordre qu'autant qu'ils ne s'en écartent pas. Quant aux dieux, qui sont des êtres éminemment intelligents et heureux en vertu de leur nature même, il ne paraît pas qu'ils puissent s'en écarter jamais, ni par conséquent qu'ils soient libres ; ils sont ainsi faits par leur nature. Qui les a faits ? c'est une autre question. Ils suivent donc nécessairement ces lois souveraines. De là leur puissance, leur indépendance, leur bonheur. Du reste, Messieurs, la question de la liberté est extrêmement obscure chez les stoïciens. En vertu de leurs principes métaphysiques, ils auraient dû, s'ils eussent

été conséquents, faire régner un fatalisme universel. Mais l'idée d'obligation morale, sur laquelle ils insistent tant dans leur philosophie pratique, idée inconciliable avec la nécessité, semble prouver qu'ils ont commis cette heureuse inconséquence.

Quant à l'âme humaine, cette matière subtile, éthérée, qui se manifeste par les phénomènes de la pensée, ce qui la constitue proprement, c'est la raison. L'homme est un être essentiellement raisonnable. Donc, s'il doit agir et vivre conformément à sa nature, il a pour loi de suivre sa raison; donc sa morale sera d'agir toujours raisonnablement, par ce que la raison lui suggère, par ce qu'elle lui enseigne. Pour le stoïcien, la maxime : Vis conformément à la nature, est donc identique à celle-ci : Vis conformément à la raison.

La raison renferme en elle les lois de la pensée et celles de la volonté. Dès lors la volonté et la raison doivent toujours s'identifier dans l'homme; sa volonté, qui lui donne l'énergie, qui le met en action, n'a toute sa puissance, toute sa dignité, qu'autant qu'elle suit parfaitement les dictées de la raison. Aussitôt qu'elle s'en écarte, elle tombe dans le mal; elle n'est dans le bien qu'autant qu'elle la suit; elle n'est parfaite qu'en s'identifiant avec elle, en devenant parfaitement raisonnable.

De là, Messieurs, la fameuse devise du stoïcisme : N'agis que conformément à la raison, observe les lois de la raison, ne fais que ce qu'elle ordonne, ce qu'elle conseille, ce qu'elle approuve, suis dans toute ta conduite la direction de la raison, comme les êtres privés

d'intelligence suivent les lois de leur constitution, car les lois de la raison sont à la volonté ce que les lois de la logique sont à la pensée. Si l'on ne peut violer les unes sans être absurde, on ne peut non plus violer les autres sans être immoral, et dans l'un et l'autre cas, on se suicide, raisonnablement parlant. Donc la volonté doit respecter les lois inflexibles de la raison, elle doit les suivre pied à pied, complétement, exactement, sans en jamais dévier; elle doit, en un mot, s'identifier avec elles. Arrivée là, la volonté doit se tenir immobile, et alors la maxime stoïcienne : Agis selon la raison, se complète par cette autre non moins célèbre : *Sustine et abstine*, ἀνέχου καί ἀπέχου. Une fois identifié avec la raison, reste concentré, fortifié en elle; demeure imperturbable, solidement retranché en toi-même, te dérobant à toutes les influences étrangères à ta raison.

C'est là sans doute ce qui a fait demander si les stoïciens admettaient la liberté morale. Elle disparaît en effet, ou du moins ne reste plus qu'en puissance dans cette imperturbabilité, dans cette immobilité absolue, qui est à leurs yeux le dernier degré de la perfection humaine. Comment y aurait-il liberté quand il n'y a plus ni action, ni activité, mais apathie, ou ce qu'ils appellent ἀταραξία? La liberté est dans le mouvement, mais l'homme parfait du stoïcisme n'agit plus; une fois qu'il a reconnu ce qui est raisonnable, une fois consommé l'accord de sa volonté et de sa raison, il tombe dans l'immobilité, et dès lors sa liberté s'évanouit, ou bien elle devient toute négative; elle s'épuise à ne rien faire. Toutefois, en méditant les livres de ces philoso-

phes, on reconnaît que cet accord parfait de la volonté avec la raison ne s'opère pas fatalement, et que, du moins dans la première période du développement moral, ils admettent la liberté, l'activité libre, comme la condition indispensable pour arriver à l'état de fixité, idéal de la perfection pour eux.

Voilà donc la vertu stoïque : aspirer à faire régner exclusivement la raison en nous, puis s'immobiliser en elle. Mais il y a dans l'homme un corps, des sens, des instincts, des appétits, des passions, des affections, un cœur, une partie sensible, affective; et puis par ce corps, par cette partie sensible et affective, l'homme se trouve en rapport, en union avec la nature extérieure, avec le monde et toutes ses qualités et propriétés. Par nos sens, nous recevons toutes sortes d'impressions et de sensations, d'où naissent des désirs, et ces désirs tournent en passions, et ces passions deviennent des habitudes. Par nos rapports avec nos semblables, nous concevons des affections agréables ou désagréables, sympathiques ou antipathiques; et dans ces affections il y a de la jouissance ou de la douleur. L'homme vulgaire et animal agit presque toujours par l'attrait de ses sens, de ses impressions, de ses affections; car il ne convoite qu'une chose, le plaisir. Mais cette conduite est indigne de l'humanité, elle dégrade sa dignité et ne convient qu'à la brute. L'homme vraiment digne de lui-même ne suit qu'une loi, qu'une lumière, la loi, la lumière de sa raison ; sa vraie grandeur consiste à n'agir que sous sa direction, à ne relever que d'elle. Or, toutes ces impulsions, ces influences, tous ces mobiles qui s'adressent

aux sens, sont extérieurs, objectifs. Ce sont des forces étrangères qui cherchent à entrer en lui pour l'asservir, et alors ce n'est pas lui, ce n'est pas sa volonté qui se décide et qui ordonne. Si elle se laisse envahir et subjuguer par elles, elle cesse d'être souveraine, elle s'avilit, s'abaisse, devient l'esclave de cette nature aveugle et grossière qu'elle devait dominer; c'est la dégradation de l'homme. Donc, retire-toi des sens, du monde extérieur, et même de la société de tes semblables, pour t'affranchir des passions qui naissent de ce commerce, et qui t'asserviraient; passions de l'amour, de l'ambition, de l'avarice, de la colère, qui troubleraient ton imperturbabilité, nuiraient à ton indépendance, à ton autonomie, à ton autocratie. Car tu dois être le maître unique et souverain de toi-même, ta raison est à elle-même sa règle et sa fin; tu ne seras parfait qu'autant que, supérieur au monde, libre de ses influences, planant au dessus de ses ombres, ta raison ne contemplera plus que la vérité pure, et que ta volonté, en harmonie avec elle, la réalisera pleinement dans ses œuvres.

Assurément, Messieurs, dans cette majesté calme, immobile, silencieuse, du sage stoïcien au milieu du tumulte du monde, il y a de la grandeur; et nous concevons qu'une telle doctrine ait rallié, dans la décadence et la décrépitude de l'empire, tous ces grands caractères, nobles et derniers débris de l'ancienne Rome, un Caton, un Thraséas, un Marc-Aurèle. Mais aussi, voyez l'exagération du système et les conséquences énormes qui en résultent.

Le monde extérieur, tout ce qui se meut et vit en lui,

doit être indifférent au sage; quoi qu'il arrive, rien ne l'intéresse; il doit éviter tout contact avec le monde, échapper à ses séductions comme à ses menaces, à ses plaisirs comme à ses douleurs. Pour le vrai sage, la douleur n'est qu'un nom, n'est rien; car elle n'a rien à faire avec la raison; c'est un phénomène, un accident qui a son siége dans le corps; car il n'y a de vérité que dans et par la raison. La douleur n'est pas un mal; il n'y a de mal que ce qui est injuste. Le mal, c'est ce qui s'oppose à la raison, ce qui la fait sortir de sa dignité, descendre de sa hauteur; c'est ce qui altère son imperturbabilité. Donc le mal n'existe pas pour celui qui sait se retrancher en lui-même et rester inébranlable; il peut dire : O douleur! tu n'es qu'un vain nom.

La mort aussi n'est rien, parce que la mort n'atteint pas la raison, ne change rien à ses lois; c'est un changement de scène, ce sont des molécules qui se dispersent, des esprits qui s'évanouissent, des ressorts qui s'arrêtent, une machine qui se dissout; mais qu'est-ce que cela? Ce n'est pas l'homme qui tombe, c'est son écorce, son enveloppe mortelle; mais l'homme véritable subsiste et persiste, car l'homme c'est la raison.

Il est vrai, Messieurs, que nous ignorons comment cette raison persiste; le stoïcisme n'est pas non plus très-explicite sur la question de l'autre vie. Le plus probable, c'est que le panthéisme reprend ici ses droits, et qu'à sa sortie de ce monde, l'âme épurée, purifiée, rentre dans la grande âme, l'âme universelle, ce grand actif dont elle avait antérieurement jailli comme une étincelle. Du moins une telle conclusion est en harmonie

avec les données métaphysiques du système, et elle pourrait être appuyée par des textes formels de plusieurs stoïciens, de Sénèque, entre autres.

Ainsi, pour le vrai stoïcien, la mort n'est rien, la maladie n'est rien, la douleur n'est rien. Tout cela n'atteint pas l'âme du sage, les passions non plus. Il faut les proscrire, et se bien garder de céder aux entraînements de la nature, à ses instincts qui nous tiraillent; il faut rester au-dessus des influences extérieures, qui cherchent à nous assujettir et à nous dégrader. Alors le sage possède cette perfection, où il ne connaît plus que la raison, où il ne suit plus que sa volonté, et où rien n'ébranle sa tranquillité. Pour le véritable stoïcien, il n'y a plus d'amis, plus de famille, plus de parents, plus de patrie. Car ces relations, qui gênent l'indépendance de l'âme, ne manqueraient pas de la troubler, de la rabaisser, de l'emporter loin d'elle-même dans le tourbillon de la vie extérieure, où elle se dégrade toujours. Donc qu'elle reste concentrée, repliée, solitaire, insensible, qu'elle n'habite qu'avec elle-même.

De là, ce que vous avez lu dans Cicéron, où la doctrine stoïcienne est ingénieusement exposée, et tous les paradoxes attribués à cette école, à savoir : Le stoïcien seul est sage, parce qu'il est seul indépendant, parce que sa raison est au-dessus de ce monde, parce que, rompant tous les liens de la terre, de famille, de patrie, sans affection, il vit dans l'autonomie de sa volonté et n'obéit qu'aux mouvements de la nature raisonnable.

Il est le seul bon, car l'unique bien est dans la vertu, et la vertu consiste à ne suivre que la loi.

Il est le seul riche; car il n'y a pas de véritable richesse en dehors de la vérité, de la justice et de la raison. Tout le reste n'est qu'apparence et illusion.

Il est seul puissant; car seul indépendant, il est aussi le seul qui possède sa nature dans toute son intégrité et sa plénitude. Enfin, il est seul heureux, fût-il même en proie à toutes les maladies, frappé de mille morts, parce qu'il n'y a de vrai bonheur que dans la possession de soi-même, dans l'autonomie de sa volonté, dans l'élévation de l'âme au-dessus des intérêts, des passions, des influences terrestres; car retirée de toutes choses, n'agissant plus que d'après l'énergie intime de sa nature, l'âme, pure de tout mélange, se réfléchit et se contemple dans sa propre intelligibilité.

Là est la raison de la maxime : *Sustine et abstine*, supporte et abstiens-toi. Supporte, quand tu ne peux empêcher les maux de fondre sur ta tête, quand tu es aux prises avec des forces insurmontables. Car si ta volonté n'en peut triompher en les attaquant de front et en les enchaînant, elle les bravera du moins en se ramassant et se repliant sur elle-même. Et, dussent les rouages de la fatalité du monde t'étreindre et te broyer, sache souffrir en silence; dût le ciel s'écrouler en éclats sur ta tête, reçois sans sourciller sa ruine et ses débris. *Justum et tenacem... impavidum ferient ruinæ.*

C'est là, Messieurs, le côté sublime, la partie immortelle du stoïcisme. Il y a là quelque chose qui ressemble à la doctrine chrétienne : supporter ce qu'on ne peut empêcher au milieu de la fatalité du monde; endurer ce que cette fatalité entraîne après elle de violences, d'op-

pression et de douleurs ; ne pas faiblir lorsque, engagé dans l'engrenage des forces aveugles, on se sent brisé par elles ; rester ferme et debout, quand tout est conjuré pour vous perdre, n'est-ce pas là, Messieurs, le triomphe de l'énergie humaine, le suprême effort de la liberté, de la raison, de la puissance de l'homme, réduit à ses seules forces ? N'est-ce pas là pour lui le moyen unique de vaincre la fatalité, au moins en protestant contre elle?

Mais l'autre partie de la maxime stoïcienne, abstiens-toi, montre le vice et la faiblesse de cette doctrine ; elle la juge et la condamne. D'après cela, la perfection devient une négation. En effet, quand on s'ôte tous les principes d'action, tous les motifs d'activité, les sens, les passions, les penchants, la vie sociale, la vie de famille, que reste-t-il à faire, si ce n'est de se guinder dans l'exaltation du moi, de s'endormir dans la contemplation monotone d'une perfection imaginaire, et d'arriver par là à l'inertie des forces vives de l'âme? Là est l'excès et le travers du stoïcisme : à force de vouloir dégager l'homme des influences du dehors, il le pousse au silence du tombeau, à l'immobilité du néant. Il annule la volonté pour la rendre libre.

Mais l'homme doit vivre, car il ne vit pas de rien, ni au moral, ni au physique ; il vit de quelque chose qui n'est pas lui ; il lui faut une nourriture. La nourriture vient du dehors, elle lui vient des êtres qui sont nécessaires au développement de son corps, de son esprit, de son cœur, de tout son être. Devra-t-il donc aussi se soustraire à leurs influences, s'abstenir de tout com-

merce avec eux? Il faut l'avouer, le stoïcien parfait serait un peu comme le bonze de l'Inde, toujours absorbé dans une béate contemplation de lui-même, et qui se croit d'autant plus parfait, qu'il est plus solitaire et plus immobile. A ce titre, la perfection suprême de l'homme serait la roideur d'une statue, l'inertie de la pierre; ce serait la mort.

Au reste, cette conclusion, nous ne l'imposons pas au système; les stoïciens l'ont tirée et appliquée. Nous la trouvons dans Sénèque à tout instant. Sénèque est le beau parleur du stoïcisme; je dis beau parleur, car il n'était guère stoïcien qu'en paroles. D'abord il était fort riche, fort élégant, et très-recherché dans ses goûts. Quelquefois, il est vrai, il s'imposait des privations, se condamnait au jeûne, à des souffrances volontaires pour se rappeler qu'il était stoïcien, se préparer à l'adversité, et se former à l'indépendance. Cependant, nous ne voyons pas qu'il ait jamais distribué ses richesses aux pauvres, ou même qu'il en ait fait part à ses amis. Il les gardait et en jouissait. Du reste, quoique peu stoïcien dans sa conduite, il a écrit de très-belles pages, pleines de la séve et de l'esprit du stoïcisme. Et cela n'a rien de bien surprenant; car dans les anciens il y a de tout; il n'y en a pas un seul qu'on puisse dire parfaitement épicurien, péripatéticien, platonicien, stoïcien; tout cela est mêlé un peu confusément dans le même homme. Sénèque ne balance pas à autoriser, à recommander le suicide, lorsqu'on ne peut autrement conserver son indépendance. En cela il était conséquent; car quand la volonté est menacée de servitude, par la

maladie, par la décrépitude, par les outrages ou le glaive de la tyrannie, la raison lui fait un devoir de s'affranchir elle-même en échappant aux coups du destin par un acte héroïque, par la mort volontaire. Aussi le suicide était-il une vertu chez les stoïciens ; au moins c'était un moyen d'en finir avec la fatalité de ce monde, et d'échapper à ses prises, lorsqu'il serrait de trop près et qu'on ne pouvait plus y conserver sa dignité. Alors, pressé par l'adversité, le sage devait, par un suprême effort, briser cette vie misérable et triompher du destin par la mort. Voilà, en raccourci, la morale stoïque. Passons au kantisme.

Il n'est pas facile d'exposer nettement le système de Kant, d'abord parce qu'il n'est pas très-clair, ensuite parce que nous y trouvons, comme dans le stoïcisme, une contradiction singulière. Et vraiment cela doit nous donner de l'humilité, à nous autres philosophes, de voir que les hommes les plus puissants par la pensée, et qui ont produit les systèmes les plus admirés, sont tombés dans des contradictions flagrantes.

Les deux ouvrages les plus célèbres de Kant sont la *Critique de la raison théorique* et la *Critique de la raison pratique.* Je ne viens pas vous exposer le criticisme de Kant ; ce n'est point le lieu ni le moment. Il y a en Allemagne, ou du moins il y a eu, car aujourd'hui c'est un peu passé de mode, des cours entiers sur un seul livre de Kant. Sa philosophie n'en est pas devenue beaucoup plus claire, et l'on ne voit pas que la nation allemande en ait retiré grand profit, ni la science non plus.

Kant est un homme très-remarquable, peut-être le

génie le plus puissant qui ait paru dans le monde après Aristote, ou avec Aristote. Ce qui l'amena à faire sa *Critique de la raison*, ce fut le scepticisme de Hume, qui dominait alors dans l'école. Cet homme, qui aimait sincèrement la vérité et qui a passé toute sa vie à la chercher dans les travaux incessants de l'enseignement philosophique, s'était posé ce problème : Pouvons-nous savoir quelque chose? Alors il se prit à sonder la raison humaine, à faire ce qu'il appelle le criticisme, une espèce de bilan de la raison ; et il aboutit précisément au résultat qu'il voulait éviter, au scepticisme. Car sa conclusion dernière est que la raison humaine, qu'elle s'exerce par la sensibilité, par les sens, par l'entendement ou par la raison pure, par la faculté de l'idéal et de l'absolu, est incapable de franchir les limites du moi, et qu'ainsi elle n'arrive qu'à des idées, à des notions, à des catégories, à des formes et à des images purement subjectives. Dès lors, emprisonnée dans la sphère de la subjectivité, elle ne peut rien atteindre d'objectif; il lui est impossible d'arriver à la connaissance certaine d'aucune réalité en soi : conclusion très-sincère, car il ne la voulait pas, mais à laquelle il a été entraîné par la force même de ses principes et par la rigueur de ses déductions ; car le point de départ admis, tout le reste en découle avec une logique inflexible.

Cependant ce grand homme, si honnête et si plein de bonne foi, tout en admettant ces conséquences comme le dernier mot de la raison théorétique, ne pouvait s'en contenter pour la raison pratique ou la morale. Peu im-

porte, se dit-il probablement, que la raison sorte d'elle-même ou y reste, que ses idées soient l'expression vivante des réalités objectives ou de simples formes de l'esprit, ce n'est là, en définitive, qu'une question de pure spéculation; mais en morale, dans la vie, dans la société, dans la direction à donner à notre existence, il n'en peut être ainsi; il faut cependant que nous croyions à quelque chose, que nous soyons sûrs de quelque chose. Et comment fonder la morale, où trouver cet *aliquid inconcussum* qui lui servira de base? Évidemment, ce n'est pas dans la raison spéculative, qui vient d'être convaincue d'impuissance et qui ne peut sortir d'elle-même. Il ne me reste donc qu'à interroger ma conscience. Eh bien! si je la consulte dans ses profondeurs, sans raisonnement, sans discussion, sans induction ni déduction, sans travail de la pensée, et que je la prenne, pour ainsi dire, sur le fait de ses manifestations intimes et directes, j'entends sortir de son fond, de son essence même, une voix impérative qui me prescrit de faire telle chose et d'éviter telle autre, et qui m'impose des devoirs. Ce n'est pas ma pensée qui produit ce fait; car ma pensée n'est qu'une pure combinaison de formes subjectives, et qui s'épuise à les associer ou à les disjoindre; ma pensée ne roule que sur les lois logiques, nécessaires, mathématiques, de mon entendement. Mais cette force qui m'impose le devoir n'est pas à la surface de mon esprit, n'est pas un jeu de ma pensée; elle jaillit du fond même de ma conscience. C'est donc l'être même qui parle en moi, l'être vivant, et non une pure forme, qui m'impose le devoir comme quelque chose d'obliga-

toire que je ne puis décliner ni récuser, sous peine de me dégrader à mes propres yeux.

Ce quelque chose d'obligatoire, Kant l'appelle l'*impératif catégorique.*

Quelle contradiction! Comment, avec votre raison théorique vous ne pouvez arriver à rien d'objectif, et maintenant vous croyez y parvenir par votre raison pratique! Que ma conscience proclame des devoirs, qu'elle m'ordonne ou me défende certains actes, que cette voix soit puissante, impérieuse, je vous l'accorde, mais que prétendez-vous en conclure? l'objectivité? Illusion! Vous avez beau dire que c'est votre conscience que vous interrogez et non plus la raison, que c'est le fond même de votre être qui vous parle; c'est votre subjectivité qui parle, c'est avec votre raison que vous l'interrogez; vous êtes en pleine subjectivité, et votre science pratique sera aussi impuissante que votre science spéculative. De deux choses l'une: ou votre conscience réfléchit les réalités vivantes et vous en donne la certitude, alors pourquoi infirmez-vous son témoignage dans la science spéculative? ou elle ne les réfléchit pas et se trouve entièrement fermée aux pénétrations, aux illuminations du dehors, et alors comment pouvez-vous, dans la science pratique, lui demander l'objectif?

Il y a donc, Messieurs, dans la philosophie de Kant deux ordres d'idées tout à fait contraires, s'il prétend attribuer une valeur objective aux principes de la morale. Mais, comme vous allez le voir par un rapide exposé de cette morale, il ne sort pas réellement de lui-même, et il n'en peut sortir, dès lors qu'il ne restitue

pas à la raison théorique une portée et une valeur objective.

Kant veut fonder la morale sur la conscience. Il y a là, dit-il, une voix pleine d'autorité qui s'impose souverainement, qui commande et prescrit le devoir. Ce devoir est obligatoire, cependant je sens que j'ai la puissance de ne point suivre ses prescriptions; donc je suis libre. Mais si je suis libre, si j'ai le pouvoir d'accomplir le devoir ou de l'enfreindre à mon gré, je suis responsable; car toute cause libre répond des effets qu'elle produit. Dès lors la vertu consiste à agir conformément à ces lois obligatoires de ma conscience, et comme ce sont les lois de la raison, le bonheur doit être inhérent à leur accomplissement. Je conçois donc un idéal de vertu qui s'accorde avec le bonheur, ou un bonheur tel, qu'il soit parfait par son union avec la vertu.

Mais cette perfection n'est pas possible en ce monde, car ici le bonheur peut être séparé de la vertu; donc il y a un autre monde, où vertu et bonheur se pénètrent et se complètent l'un par l'autre. Donc notre existence doit se prolonger dans une autre vie. Mais ce monde futur, cet idéal de la vie parfaite, ne peut être que le développement et la conséquence de celui-ci. Le bonheur qu'il donnera ne pourra être qu'en raison de la vertu acquise sur la terre; donc il faut quelqu'un pour répartir équitablement ce bonheur d'après les mérites de chacun, et celui-là doit être tout intelligent pour discerner la vertu et tout-puissant pour la récompenser; donc il y a un Dieu.

S'il y a un Dieu, il y a aussi des devoirs à remplir à

son égard; donc il y a une religion. Cette religion, je n'y arrive que par des procédés rationnels; c'est ma raison qui l'enfante, et par conséquent, quelle qu'elle soit, elle ne doit jamais être en dissidence avec ma raison, elle doit toujours s'accorder avec elle. Religion commode, Messieurs, et ici vous retrouvez le protestantisme!

Dans cette religion, c'est l'impératif catégorique qui dicte les commandements; il ne peut y avoir d'autre révélation. Voici comment Kant le formule; ce n'est ni très-clair ni très-simple. Il y a deux parties dans le grand commandement. Veux-tu savoir ce que l'impératif catégorique te demande ou t'impose? écoute: « d'abord regarde chaque être raisonnable comme étant sa fin à lui-même, et comme ne devant jamais servir de moyen à autrui. Puis, agis de telle sorte en toutes tes actions, que le motif prochain, ou la maxime de ta volonté, puisse devenir une règle universelle dans la législation de tous les êtres raisonnables. »

Certainement, avec de la réflexion, un philosophe peut comprendre ces phrases solennelles. Mais résumer toute la morale dans de pareilles sentences, et espérer qu'une doctrine ainsi formulée pourra être enseignée au peuple et à tous les hommes, en vérité, c'est par trop présumer du genre humain! Tirez-en la conséquence la plus directe, et vous y trouverez le rationalisme pur dans toute son intensité, savoir, la raison de chaque homme est sa fin à elle-même; donc l'homme est sa fin à lui-même. Et cependant il ne s'est pas fait, il ne s'est pas créé! Comment peut-il être sa propre fin?

« Respecte ton semblable de manière à n'en pas faire un instrument pour toi. » La maxime est bonne, mais elle est incomplète et manque de sanction. Il fallait dire : Respecte ton prochain et ne le sacrifie pas à tes vues ni à ton intérêt ; car il est comme toi enfant de Dieu, et il n'appartient qu'à Dieu.

Que faire de ce critérium du bien et du mal ? « Agis de telle sorte que le motif prochain de ta volonté puisse devenir une règle universelle dans la législation des êtres raisonnables. » Ce qui veut dire tout simplement : Agis par des motifs qui puissent être avoués par tout le monde et adoptés par tous.

Voilà, Messieurs, où aboutit le rationalisme avec ses prétentions à l'autonomie, à l'indépendance, à l'affranchissement de toute autorité extérieure, en sorte que la volonté se gouverne par elle-même au moyen de sa raison, laquelle se regarde comme sa propre fin et ne relève et ne dépend de personne. C'est l'orgueil de la vie, dont parle l'apôtre saint Jean, ou l'apothéose de la raison par elle-même.

La troisième forme du rationalisme pur, avons-nous dit, c'est la *souveraineté de la raison*, système moderne, au moins dans sa forme, dont les partisans ont reçu le nom de *doctrinaires*. Car il y a des doctrinaires en philosophie comme en politique, ou plutôt il n'y en a en politique, que parce qu'il y en a en philosophie. Ils disent que la raison est souveraine d'elle-même, qu'il faut suivre ses dictées sans appel, et qu'à cette condition seulement on agit d'une manière digne de l'homme. Rousseau avait déjà dit cela ; il l'avait dit d'une autre

manière, en considérant la chose au point de vue de la liberté politique. Rousseau avait dit : « On n'est vraiment libre qu'en obéissant à soi-même ! » Or, obéir à soi-même suppose qu'on se dirige raisonnablement, ce qui revient à dire : On n'est vraiment libre que si on obéit à sa propre raison.

Rousseau a basé toute sa politique sur cette proposition équivoque, et il lui en a mal pris ; car il a fait tout un livre sur ce principe, livre faux à peu près d'un bout à l'autre. C'est *le Contrat social*, qui repose sur deux maximes. Premièrement, on n'est libre qu'autant qu'on n'obéit qu'à soi-même. Ce qui est faux, car on peut être libre sans obéir à soi-même, par exemple quand on obéit à la loi. La loi n'est pas moi, et si on dit que c'est notre raison qui fait la loi, alors on confond la loi avec soi-même, ou plutôt on se met à la place de la loi, et c'est une grave erreur qui amène de grands malheurs.

Puis Rousseau ajoute, et il devait ajouter : Donc dans l'institution sociale, vous ne serez vraiment libres que si vous faites la loi vous-mêmes, et c'est pourquoi chacun doit prendre part à la chose publique, au moins par son vote, dans la confection des lois. De là la république modèle de Genève ! Mais si nous sommes un grand peuple, est-ce que nous pouvons convoquer trente ou quarante millions d'hommes sur la place publique pour voter et prendre part en personne à la législation ? Cela devient embarrassant. On s'en tire avec le gouvernement représentatif. Alors vous vous ferez représenter, et comme vos mandataires auront la mission de déclarer votre volonté, vous n'obéirez encore qu'à vous-mêmes

en acceptant ce qu'ils voteront; ce qui reste problématique, à moins d'un blanc-seing ou d'un mandat impératif, et l'un et l'autre ont de graves inconvénients.

Mais voici l'autre erreur sur laquelle est basée sa théorie: c'est que le citoyen n'étant libre qu'à la condition de n'obéir qu'à soi-même, à sa propre volonté, pour établir la loi dans un État, il faut constater la volonté générale; car la loi de tous ne peut être que l'expression de la volonté de tous ou la volonté générale, qui ne peut jamais errer. Ce qui est faux. La volonté générale peut se tromper, elle se trompe tous les jours, surtout en face de la volonté générale d'un autre peuple. La volonté du peuple est sujette à l'erreur comme celle des individus. Aussi les politiques modernes de la même école l'ont bien senti; ils ont transformé cette proposition. Ils n'ont plus dit : La loi est l'expression de la volonté générale, mais : La loi est l'expression de la raison générale. Toutefois ils n'ont fait que reculer la difficulté; car la raison générale n'est pas plus claire que la volonté générale. Où la prendre? Si c'est la raison de tout le monde, le sens commun, c'est la doctrine de Lamennais; c'est-à-dire le communisme en politique et en religion, si l'on veut être conséquent et aller jusqu'où Lamennais a été, pour son malheur et au grand scandale de notre siècle. Si c'est autre chose, à savoir la raison qui parle dans la conscience de chacun, est-ce ma raison ou la vôtre? Les raisons des hommes sont rarement d'accord, presque toujours elles disent des choses contraires; il y a autant d'opinions que de têtes,

et il n'est pas aisé d'obtenir l'expression de la raison générale.

Ce n'est pas cela, réplique-t-on, il ne s'agit ni de votre raison, ni de la mienne, mais de la raison universelle, de la raison absolue. — Où est-elle? — Nulle part et partout, elle n'est la raison de personne, elle est impersonnelle. — Impersonnelle! Comment quelque chose qui existe peut-il être impersonnel? car enfin la raison, de quelque manière qu'on la considère, n'est qu'un attribut, une qualité, une faculté, elle ne peut pas exister sans une substance, un *substratum*, sans un sujet. — Mais c'est la raison de tout le monde. — Où la trouver? Comment! moi, pauvre individu qui veux savoir ce que je dois faire, connaître mon devoir, mes obligations de tous les jours, vous voulez que j'aille consulter la raison universelle! Nous parlions dernièrement de mysticisme, il me semble qu'en voilà, du mysticisme! Qui l'a vue, votre raison impersonnelle? Faites-moi le plaisir de me dire où vous l'avez rencontrée. Et puis, en supposant qu'elle existe quelque part, qui sera l'interprète de cet oracle? Qui pourra m'expliquer les dictées de la raison universelle? Car elle parle par oracles, la raison universelle; ou si elle n'est qu'une abstraction, c'est un être de raison, une chimère, qui ne me dit rien. — Mais enfin il y a une raison universelle dans laquelle nous devons tous nous rencontrer, et nous entendre. — Oui, je vous l'accorde; seulement, je ne la crois pas impersonnelle, je la regarde au contraire comme la personnalité par excellence; car c'est la raison de Dieu. Mais ici encore nous reculons la diffi-

culté, car enfin la raison de Dieu, qui est l'être universel, comment la connaîtrai-je? qui s'en fera le héraut, l'explicateur? quel homme osera de lui-même s'élever au-dessus de ses semblables et leur dire : Je communique avec Dieu et vous transmets ses ordres? Ou bien, s'il n'y a pas d'interprètes de ce genre, comment par ma conscience seule serai-je certain de savoir ce que Dieu veut de moi? Voilà la difficulté sérieuse, insurmontable, si l'on n'admet la raison divine que d'une manière philosophique, si nous n'avons que des moyens naturels pour la connaître; et c'est pourquoi, Messieurs, il faut que cette raison universelle se soit expliquée par une autre voie, qu'elle ait manifesté plus clairement sa vérité et ses volontés, qu'elle ait parlé d'une manière positive, et que tous puissent comprendre. C'est là une des preuves les plus fortes de la nécessité d'une révélation divine.

Maintenant, je ramène ces trois systèmes à un seul point de vue pour les juger, car ils sont au fond la même chose. Rationalisme, stoïcisme, kantisme, souveraineté de la raison, c'est en somme la raison humaine ne voulant dépendre que d'elle-même, et ainsi se suffire, soit pour savoir dans la spéculation, soit pour vouloir dans sa conduite. Ces trois doctrines ont le même principe et la même fin. Le même principe, c'est-à-dire le désir de l'indépendance; toutes disent : Je me suffis à moi-même, je n'ai besoin de personne pour savoir et pour me diriger; je n'ai pas besoin de secours, de lumières supérieures, et c'est cette indépendance qui fait ma force et ma gloire. La même fin, c'est-à-dire la déification de

l'homme, l'homme mis à la place de Dieu. Savez-vous ce que disaient les stoïciens? Le sage est roi, car il se commande à lui-même, et c'est plus que commander à toutes les choses du monde. Le sage est Dieu. Comment, Dieu? Oui, et même plus que Dieu; car le sage, d'abord, est dans l'imperturbabilité, dans le calme, dans la possession de lui-même; il a donc le bonheur des dieux. Mais en cela il est plus que les dieux; car les dieux sont vertueux par leur nature même, il l'est, lui, par l'énergie et le mérite de sa volonté.

Kant dit à peu près la même chose, car il n'arrive à la religion que par la raison; il n'admet Dieu et la religion que dans les conditions de sa raison, et il n'en veut que ce qu'elle approuve; il ne veut qu'un Dieu de sa façon. Il s'élève donc au-dessus de Dieu, il se met à sa place, puisqu'il fait son œuvre, la religion, puisqu'il fait Dieu même.

Il en est de même dans la doctrine de la souveraineté de la raison, laquelle, propagée par Rousseau, a amené cette grande explosion de la révolution française, où l'on a rejeté toute religion, où l'homme a dit à Dieu : Je n'ai pas besoin de toi, tu m'inquiètes, tu me tourmentes, va-t'en, *procul esto!* Cependant il fallait quelque chose au peuple. Qu'a-t-on substitué à Dieu? La raison, la raison souveraine, la déesse raison! Je laisse de côté les conséquences et les événements, mais voilà le fond. L'homme a cru se suffire à lui-même avec sa raison, il a voulu se passer de Dieu, prétendant qu'il pouvait à lui seul tout expliquer et tout conduire. Il a dit dans son cœur : Je suis, je ne relève que de moi-même; ma

volonté est la loi et ma raison est Dieu. Voilà pourquoi il a mis la raison sur l'autel, et de l'autel elle est tombée dans le sang et dans la boue.

Maintenant, jugeons rapidement, quelques mots suffiront. En face de l'idée de la morale, la doctrine du rationalisme pur, de la morale purement rationnelle, est complétement insuffisante : car si elle peut expliquer tout au plus la justice stricte et rigoureuse, elle est incapable de s'élever au dévouement et de le comprendre. Comment voulez-vous qu'il y ait du dévouement dans une raison qui est sa fin à elle-même? De la justice, oui. Ainsi Kant lui dit : Regarde ton semblable comme toi-même, ne cherche pas à en faire un instrument pour toi. C'est pourquoi toutes ces doctrines morales ne connaissent que le droit strict et ne vont pas au delà. Or, *summum jus, summa injuria.*

Quant au dévouement, elles ne le soupçonnent que par un côté, et c'est par là que le stoïcisme a de la grandeur. C'est le dévouement à l'âme, à la raison, en lui sacrifiant le corps et les passions grossières. Il y a en effet de la grandeur et de la force à se retirer en soi, dans la partie la plus noble de son être, à repousser les influences inférieures, à dompter ses passions, à résister à ses penchants, à ses instincts, à tout ce qui peut matérialiser l'homme. C'est par là que le stoïcisme a eu quelque gloire, surtout sous l'ignoble domination des empereurs, quand la liberté et la dignité humaines étaient foulées aux pieds. Il y eut alors des hommes courageux, vrais disciples du Portique, qui ne voulant pas participer à cette abjection, et préférant

l'honneur à la vie, crurent ne pouvoir échapper à la dégradation que par la mort volontaire, et se délivrèrent de l'existence par un crime, qu'ils regardaient comme une vertu.

Quant aux conditions de la morale, la première, c'est de faire connaître clairement ce qui est bien et ce qui est mal, le juste et l'injuste, notre devoir, nos obligations. Eh bien! avec la morale purement rationnelle, il est très-difficile de savoir ce qu'on doit faire. D'abord la morale stoïcienne est exagérée et fausse; elle appelle mal tout ce qui nous trouble, tout ce qui nous fait éprouver des sentiments, des passions. Mais les passions en elles-mêmes ne sont pas mauvaises, il ne s'agit que de les faire servir au bien et de ne pas s'y laisser entraîner. Le stoïcisme tuait l'homme afin de le rendre parfait, il lui ôtait la vie pour l'empêcher d'en abuser. En ce qui concerne la morale de Kant, comment appliquer les dictées de l'impératif catégorique? Ainsi, supposez qu'avant d'agir vous ayez présente à l'esprit cette maxime : Agis de telle manière que ton action puisse devenir la règle universelle des êtres raisonnables, pourrez-vous avec cela discerner ce que vous aurez à faire dans tous les cas, surtout dans les crises et les entraînements des passions, dans une tentation vive et presque irrésistible?

Enfin, d'après la doctrine de la souveraineté de la raison, il faudrait consulter votre raison personnelle, ou la raison universelle. Mais qui ne consulte pas sa raison, même en faisant les choses les plus déraisonnables? On trouve des raisons pour tout. Quand un jeune

homme passionné vient vous dire : Je ne sais si je dois faire telle chose, j'y suis violemment poussé d'un côté, et de l'autre j'hésite. — Jeune homme, lui direz-vous, consultez votre raison. — C'est ma raison qui me pousse au mal. — Ah! ce n'est pas la vraie raison, consultez la raison impersonnelle. — Où est-elle? — A qui l'enverrez-vous alors pour trouver conseil, appui et force? — Mais s'il s'agit de la raison divine, moi, je puis vous dire où elle est et où elle parle, puisqu'elle s'est révélée au monde. Allez à l'église catholique, au premier confessionnal qui se présentera à vous, et là, si vous êtes sincère, si vous cherchez la vérité et le bien, avec le désir de les pratiquer, vous saurez ce que Dieu veut, et ce que vous devez faire ou ne faire pas.

Le motif pour vouloir le bien, où est-il en ces doctrines? Il n'y en a qu'un : l'orgueil, le désir de l'indépendance. Mais il y a des occasions où j'aime mieux mon plaisir que mon orgueil; et si je n'ai pas d'autre motif, souvent je ne verrai pas un grand mal à abdiquer ma dignité. Et puis, est-ce que tout le monde peut s'exalter ainsi pour arriver à cette force, à cette grandeur imaginaire? Le kantisme vous dira : Il faut aimer la raison pour elle-même; souffre ce qui est raisonnable. C'est fort beau. Mais la raison est quelquefois obscure et ennuyeuse, et si je n'ai que cette impulsion pour faire le bien, je risque fort de n'en pas faire beaucoup.

Mais il faut aussi de la force pour faire le bien. Quelle force le stoïcisme me donnera-t-il? Une force d'apparat, savoir, de me battre les flancs pour ne pas me laisser troubler par mes passions. Cela n'ajoute rien à ma

propre force et ne me vient guère en aide. Or il faut, quand je suis malade, qu'on me donne quelque chose pour me soutenir. Dans la tentation, j'ai besoin d'un secours extérieur. C'est ce que la raison ne peut me donner, pas plus la raison souveraine que l'impératif catégorique.

Enfin, il faut que la morale soit à la portée de tout le monde. Or, je vous demande si cette morale est populaire? Combien y a-t-il dans le monde d'hommes qui comprennent le stoïcisme, combien y en a-t-il qui puissent le pratiquer? Dans l'antiquité il n'y en avait guère, et de nos jours il y en a moins encore. Et la doctrine de Kant, combien y en a-t-il qui la comprennent? Pour pratiquer cette morale il faudrait d'abord comprendre les doctrines du criticisme, et ce n'est pas facile. Sortez de la Sorbonne, allez sur la place voisine, dites à un ouvrier : Mon ami, suis ta raison, conduis-toi avec ton semblable de manière à ce qu'il ne soit pas pour toi un instrument, un moyen. Tu veux aller à la barrière, boire en une soirée ce que tu as gagné en une semaine, cela n'est pas bien; car tu dois toujours agir de manière à ce que le motif prochain de ta volonté puisse devenir une maxime de la morale universelle des êtres raisonnables; voilà pourquoi tu ne dois pas aller à la barrière. Je doute que le pauvre homme soit touché, et surtout retenu par votre morale, et la maxime de l'impératif catégorique parlera à son cœur encore moins qu'à sa raison.

Il en est de même de la souveraineté de la raison. Combien y a-t-il d'hommes en France, en Europe, qui comprennent la souveraineté de la raison, et qui vivent

sur cette souveraineté? Il y en a eu quelques-uns, les doctrinaires. Ils n'ont pas même pu former un parti politique, comment formeraient-ils un peuple? Je demande si la morale, qui doit être populaire pour tous et par conséquent à la portée de tous, peut être ainsi basée sur des abstractions inaccessibles au vulgaire, et expliquée par des maximes qui le surpassent.

J'en conclus que la morale du rationalisme pur n'est pas la vraie morale, puisqu'elle n'en réalise pas l'idée et n'en remplit pas les conditions.

DIXIÈME LEÇON.

MORALE DU PLATONISME.

Nous avons vu que la raison peut prendre trois positions différentes, dont chacune lui donne une autre forme de développement et engendre une doctrine spéciale. Ainsi, elle peut regarder au-dessous d'elle, dans le monde extérieur et s'y fixer, s'y absorber, pour ainsi dire, et alors elle s'appelle raison inférieure, et elle produit la doctrine appelée empirisme rationnel, ou, si vous voulez, rationalisme expérimental. Elle peut aussi, s'isolant du monde extérieur, et se recueillant en elle, dans la conscience, se concentrer dans la contemplation solitaire d'elle-même, et y chercher le principe de la vérité et du bien, par conséquent, vouloir tout expliquer par ses seules lumières, et tout gouverner par sa volonté. C'est ce que nous avons appelé la raison pure ou théorique, et ce qui donne lieu au rationalisme pur. Nous vous avons exposé ce système dans la dernière leçon, en vous montrant la morale qui en sort; morale

stoïcienne, qui fait ressortir principalement la liberté humaine; morale kantienne, qui considère surtout la raison en tant que voix spontanée et révélation de l'absolu dans l'homme.

Enfin elle peut prendre une troisième position, où s'élevant au-dessus du monde extérieur, au-dessus d'elle-même, elle atteint à ce qu'il y a de plus élevé, au monde intelligible, à l'idée. Elle devient alors raison supérieure ou intelligence. De cette situation sort une nouvelle morale, qui est la morale de l'*idée*, de l'*idéalisme*, ou la morale platonicienne.

Comprenez donc bien, Messieurs, cette nouvelle position de la raison, qui me semble nette et bien marquée. D'un côté la raison s'abaisse, elle se matérialise, se sensualise, et devient raison inférieure, raison dominée par le monde sensible, c'est l'empirisme; de l'autre côté, la raison s'élève, elle se surpasse, pour ainsi dire, elle vit au-dessus d'elle-même, et ainsi se mêle avec un monde nouveau, le monde intelligible. Elle se met donc ici en rapport avec ce qui est au-dessus d'elle, et comme des deux premières positions étaient sorties des doctrines spéciales, cette troisième position a fait naître aussi un grand système, le système des idées, l'idéalisme platonicien, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Berkeley, qui révoque en doute le monde extérieur; ni avec celui de Hégel, dont nous ne tarderons pas à nous occuper, quand nous arriverons au panthéisme.

L'idéalisme, dont nous parlerons aujourd'hui, est donc celui de Platon, c'est l'idéalisme par excellence, c'est la véritable doctrine des idées. Nous l'exposerons en ce

qui concerne la morale. Vous comprenez que nous ne pouvons en une seule leçon expliquer d'une manière étendue cette grande et magnifique doctrine. Car, je dois le dire d'avance, c'est la plus belle doctrine que l'esprit humain ait pu inventer, non-seulement par sa profondeur et par sa largeur, qui touchent à tout, mais encore par son unité philosophique, par cette unité à laquelle la variété des faits est ramenée de la manière la plus intelligente, en sorte que Platon a réalisé dans sa philosophie la définition du beau, la variété dans l'unité.

Le platonisme n'est pas facile à exposer, en ce sens que son fondateur n'a pas laissé d'ouvrage didactique proprement dit. Platon a écrit des dialogues; il y introduit toujours Socrate comme interlocuteur, et lui fait dire sans doute beaucoup de choses qu'il avait dites, mais aussi beaucoup d'autres qui n'étaient jamais sorties de sa bouche. La preuve en est que Socrate, ayant entendu la lecture d'un de ces dialogues, s'écria : Oh! que ce jeune homme me fait dire de belles choses! Quoi qu'il en soit, que ces choses viennent de Socrate ou de Platon, ce qui importe peu, elles ont réellement pris possession de la philosophie, elles n'en sortiront plus; et tant qu'il y aura de la philosophie dans le monde, et il y en aura jusqu'à la fin du monde, le platonisme sera toujours une grande et belle doctrine. Or, dans ces dialogues si ingénieux, si subtils, quelquefois, il faut l'avouer, si sophistiques, tout est mêlé : métaphysique, morale, politique, art; toutes les parties de la philosophie s'y touchent et s'y confondent, en sorte que chaque dialogue est vraiment un traité de philosophie. Comment

donc en extraire la vraie doctrine platonicienne, et surtout la doctrine morale?

Le platonisme, croyons-nous, est tout entier en principe dans la théorie des idées. Si vous comprenez bien cette théorie, la philosophie de Platon vous deviendra claire. En général, il n'y a rien de plus simple que les grands esprits, il n'y a personne de plus facile à comprendre que les véritables génies; seulement, il faut avoir le bonheur de pouvoir se mettre à leur point de vue, et d'entrer justement dans la position d'où ils sont partis. Cette position, je crois pouvoir vous la marquer et vous la décrire, en sorte que, sans vous embarrasser en mille détails, vous puissiez saisir le principe de cette philosophie, et en quelque sorte l'axe qui la traverse et autour de laquelle tournent toutes les idées platoniciennes.

Platon passe ordinairement pour un métaphysicien, pour un homme tout spéculatif, aux yeux même de beaucoup pour un rêveur. Eh bien! personne n'était plus pratique parmi les anciens philosophes; personne n'a plus de bon sens; personne ne consulte avec plus de scrupule l'expérience et ne part plus clairement des faits. Ainsi, par exemple, pour fonder sa théorie des idées, qui est la base de toute sa doctrine, Platon part du fait de la connaissance humaine et des objets de cette connaissance. Nous connaissons, dit-il, plusieurs espèces de choses, ou au moins nous croyons les connaître. Il y a d'abord les choses sensibles, visibles, le monde extérieur avec ses phénomènes, ses apparences; ces choses frappent nos sens, excitent en nous des sensations, et de

ces sensations nous tirons des perceptions, qui sont les images des objets extérieurs. Mais ces objets sont toujours en mouvement, en transformation; rien en eux qui soit stable, immuable, toujours le même. Ceux qui vivent s'usent par leur vie même; à mesure qu'ils croissent ils décroissent, ils s'épuisent par leur propre alimentation, et la nourriture qui les répare, pour être assimilée, détruit les organes. Donc, dans ce monde considéré objectivement, tout est variable, phénoménique, transitoire. Rien n'y est fixe et permanent. Il n'est donc pas la vérité; car le caractère principal de la vérité, c'est la fixité, l'immutabilité. Il n'y a donc ici-bas qu'une sorte de réalité relative à nos sens, et non une réalité véritable; l'ombre de l'être, mais non l'être vrai, substantiel. Aussi Platon compare-t-il tous les objets, qui se manifestent à nous par les sens, à ces images fugitives qui, dans une chambre obscure, vont se peindre sur un plan, et qui n'ont ni corps ni substance. Figurez-vous, dit-il dans le septième livre des *Lois*, une caverne profonde où pénètrent des rayons de lumière partis d'un foyer lumineux placé au dehors, et dans cette caverne des hommes enchaînés, qui y ont toujours vécu la tête tournée vers le fond de leur prison. Si des objets passent et s'interposent entre le foyer lumineux et le fond de la caverne, ils formeront des ombres et dessineront de grossières images, que ces malheureux prisonniers prendront pour les véritables objets. Eh bien! ces ombres, ces images, c'est ce que nous voyons, ce sont les objets extérieurs qui nous représentent grossièrement les réalités pures, les réalités

intelligibles. Ce que nous contemplons autour de nous n'est que fantôme, ce sont des choses variables, passagères, des choses qui ne sont pas, μὴ ὄντα, et ces choses si mobiles, si fuyantes, nous les saisissons tous diversement, et les images qu'elles forment en nous sont relatives à notre organisation. Par conséquent, nous ne pouvons pas dire qu'il y ait là de la vérité.

Où est donc la vérité? Elle est au-dessus de cette région inférieure, au-dessus des ombres qui passent et s'évanouissent, dans les choses qui ne passent pas. Par delà les images qui varient chez tous les hommes, il y a en nous des conceptions qui sont les mêmes pour tous, et qui sont marquées, comme leurs objets, du sceau de la fixité, de l'immutabilité : ce sont les idées. Nous ne trouvons rien dans le monde extérieur qui leur corresponde parfaitement; car le monde extérieur est plein de défauts, de disproportion, d'imperfection, et les idées, au contraire, sont la beauté parfaite. Tracez sur un plan un cercle aussi exact que vous le pourrez, il sera toujours imparfait; car si vous mesurez rigoureusement chaque rayon, vous verrez qu'ils ne sont pas tous également éloignés du centre, et cependant vous ne pouvez pas concevoir un cercle sans que tous les points de la circonférence soient à une égale distance du centre, et toutes les propriétés du cercle se déduisent de cette définition, qui s'applique à tous les cercles possibles. C'est que là il y a deux choses : une figure extérieure et une conception intelligible, une idée immuable, nécessaire, absolue, d'où sortent les propriétés de tous les cercles concevables.

Donc il y a là aussi un nouvel ordre de connaissance, c'est la connaissance de ce qui est nécessaire, absolu, immuable, universel, c'est l'aperception de ce qui est en soi, *τὰ ὄντα κατ'αὐθα*. Ce sont les idées, qui elles-mêmes participent de la nécessité et de l'immutabilité de leurs objets. Ces idées, il ne faut pas les confondre avec les notions générales, produits de l'abstraction, et qui sont intermédiaires entre les idées et les images. Ces notions n'ont, pas plus que les images qui leur donnent naissance, un caractère universel et nécessaire ; elles occupent un rang mitoyen entre le variable et l'immuable, l'accidentel et l'essentiel, le particulier et l'universel, le relatif et l'absolu ; elles servent à opérer la transition entre ces deux ordres, mais n'ont aucun des caractères qui conviennent aux idées : à savoir, la nécessité, l'universalité, l'absoluité.

Mais ces idées, ou plutôt les objets de ces idées, quels sont-ils? ont-ils de l'être? Oui, dit Platon, car le caractère de l'être est justement l'absoluité, la nécessité. Les abstractions, les notions générales ne sont que des êtres de raison, des entités logiques. Les images qui se forment dans votre imagination sont des produits des sens, des phénomènes, et par conséquent ces images sont phénoméniques comme leur objet. Mais ici nous avons des conceptions absolues, immuables, nécessaires; donc elles ont un objet nécessaire, immuable, absolu; donc elles ont pour objet l'être par excellence. Car si elles font leur apparition en nous, nous n'en sommes pas les auteurs, la conscience humaine en est seulement le théâtre. Elles se forment en

nous, sans que nous les fassions; la preuve en est dans les caractères d'absoluité dont elles sont empreintes, et que nous, êtres contingents, n'aurions pu leur communiquer. Il faut donc qu'elles aient un *substratum* et une cause nécessaire et absolue comme elles. Donc elles ne peuvent exister que dans une substance éternelle, infinie, absolue; car en elles-mêmes elles ne sont pas substantielles, et on ne peut les concevoir sans un *substratum* qui en soit la base. Ce *substratum*, quel est-il pour Platon? C'est Dieu, non les dieux; c'est le Dieu qui est au-dessus des dieux, le Dieu suprême, le Dieu un, celui qui est l'être, le principe et la source de l'être, et auquel tout être revient. C'est Dieu qui est la substance des idées.

Il en est aussi la cause. C'est lui qui les produit, et comment les produit-il? Comme on produit des idées, par la conscience et par la réflexion. Dieu est l'Être universel, et ainsi dans la conscience qu'il a de lui-même — car l'être absolu étant nécessairement intelligent ne peut pas ne pas se connaître — il réfléchit l'universalité de l'être en lui-même, et produit ainsi l'idée de lui-même, ou son image, qui est son verbe ou le λογος, et dans la science qu'il a de lui comme être universel, sont contenues toutes les idées des êtres possibles, et par conséquent de tous les êtres qui peuvent exister.

Dieu est, et il a la science universelle, car il se connaît lui-même; la science universelle est la science de lui-même, puisqu'il est l'être universel, et en pensant il forme nécessairement cette science, parce qu'il ala

science de l'être qui est lui-même, avec toutes les possibilités de l'être; donc, dans les idées divines sont contenus les principes de tous les êtres qui peuvent être créés plus tard: car jusqu'à ce moment nous considérons Dieu avant la création. Il porte donc en lui les idées de toutes les choses possibles, avant qu'elles soient les idées de choses existantes, et ces idées, qui sont sans conséquences objectives avant la création, deviennent aussitôt après la création les παράδειγματα, les exemplaires, les modèles, les types ou archétypes des choses créées, et quand Dieu crée, il ne fait pas autre chose que produire hors de lui des existences, d'après ces mêmes idées qui en sont en lui les modèles éternels.

Ainsi, en créant, Dieu imprime son idée dans les choses qui doivent la reproduire, et l'idée devient le principe de l'être de ces choses, le principe de leurs propriétés, de leurs vertus, et en même temps leur exemplaire, leur idéal, en sorte que le but de la création est d'incarner, pour ainsi dire, les idées divines dans des êtres individuels, pour qu'elles s'y développent individuellement. Ces êtres, créés conformément aux idées divines, mais ne les reproduisant qu'imparfaitement, doivent tendre à les exprimer autant qu'il est possible. Ils n'arriveront à leur perfection, à la plénitude de leur existence, que s'ils reproduisent fidèlement cet idéal qui les anime, cette idée dont ils doivent être la ressemblance et l'image.

Il est vrai qu'en ce monde ils n'arriveront jamais à cette perfection suprême; car ici-bas il y a lutte entre l'idée et la matière, qui est incessamment en révolte

contre l'idée. Le but de l'existence actuelle est donc de dompter, d'asservir à l'empire de l'idée la matière désordonnée, de faire régner et resplendir l'idée en elle : car plus cette reproduction de l'idée sera fidèle, plus l'être s'approchera de sa perfection véritable, laquelle consiste dans la coïncidence parfaite avec l'idée éternelle.

C'est pourquoi Platon répète si souvent que la vérité n'est pas dans les choses sensibles, dans leurs formes et leurs développements. Pour lui, la vérité, ainsi que la beauté véritable, n'est que dans l'idée qui vit au fond des existences. C'est cette idée qu'il faut en dégager, comme le statuaire fait sortir la Vénus d'un bloc informe. Nous sommes tous des artistes comme Phidias, dit-il quelque part; en nous tous il y a une idée divine ensevelie dans la matière; cette idée, il faut l'affranchir de la matière qui la recouvre et l'opprime; il faut la mettre à nu, la dégager, faire sortir de notre existence physique l'homme céleste, l'homme de l'éternité, la créature divine. N'est-ce pas là aussi le rôle du philosophe vis-à-vis des autres hommes ? Qu'est-ce que je veux ? disait Socrate. Je veux extraire l'idée divine de l'entendement de cet homme que j'interroge. J'opère comme ma mère, qui était sage-femme; seulement j'accouche des esprits et j'en fais sortir la vérité.

Suivez maintenant les conséquences, et vous verrez comme tout se tient et s'enchaîne dans la doctrine de Platon.

Dieu a créé, c'est-à-dire qu'il a produit au dehors de lui des êtres particuliers, individuels. Mais, dit Platon, il y a deux choses dans les créatures, il y a l'œuvre de

Dieu, l'information des existences par l'idée divine qui les pénètre, et puis il y a un fond, une espèce de réceptivité, la pure matière en un mot, qui est façonnée, informée. — Platon n'a pas l'idée de la création; aucun philosophe ancien ne l'a comprise. Par conséquent il a fait tout ce qu'il pouvait faire.— Et ce grand esprit, qui était embarrassé d'une question immense que le christianisme seul a résolue, la question de l'origine du mal, ne pouvant attribuer à Dieu la production du mal, et ne concevant pas le sens du mot *créer*, a fait de Dieu un grand artiste, qui façonne la matière. C'est celle-ci qui est mauvaise, parce qu'elle est désordonnée et en perpétuelle rébellion contre l'idée, contre l'ordre, la beauté, la justice. Dieu, dit-il, trouvant la matière universelle qui s'agitait dans l'abîme, sans règle et sans mesure, entra en lutte avec elle; il la soumit, la subjugua, l'assujettit à l'ordre, à l'harmonie. Il y a donc deux choses éternelles, selon Platon : Dieu et la matière. C'est le dualisme, erreur énorme et commune à tous les philosophes anciens qui ont repoussé le panthéisme, cette autre erreur non moins funeste, et qui est l'écueil ordinaire de la philosophie.

Platon attribue donc tout le mal à la matière, à ce quelque chose d'informe, *rudis indigestaque moles*, qui préexistait à la création. Tout le travail de Dieu est de la réduire et de l'ordonner. Mais elle résiste, en sorte que l'activité divine est toujours occupée à lutter contre elle pour en faire ce que Platon appelle le cosmos. Κόσμος, en grec, signifie monde, mais en même temps tout ce qui est arrondi, bien ordonné, conduit par des

lois régulières, constantes. En créant, c'est-à-dire en imprimant l'idée divine dans la matière, Dieu l'organise donc : car la matière toute seule n'a ni beauté ni perfection. Elle n'acquiert l'une et l'autre qu'autant que Dieu la modèle conformément à son idée; car alors l'idée devient en quelque sorte l'âme de la matière, elle se l'assimile, la façonne et la pétrit pour ainsi dire, grâce à la force divine dont elle est animée. C'est ainsi que par l'influence régénératrice de l'idée, la matière s'épure et peut devenir quelque chose de beau, de bien et de parfait.

Vous le voyez, ce travail de Dieu est tout à fait le travail de l'artiste, du sculpteur en face du marbre. Cette matière n'est pas belle en elle-même, il faut des mains pour la dégrossir et la former. Qu'est-ce que le sculpteur va y faire entrer? son idée, son idéal. Malheur à lui s'il n'en a pas, car alors il ne sera qu'un tailleur de pierre. Mais s'il a l'idéal, il fera dégrossir son bloc par un autre, jusqu'à ce qu'il arrive à cette ligne sacrée où la vie va éclater, où la beauté va naître. Oh! alors, arrière le manœuvre! au loin le dégrossisseur! c'est maintenant le rôle de l'artiste, il n'y a plus que lui qui puisse manier le ciseau, au moment où la statue va s'animer, où la Galatée de Pygmalion va vivre et sourire.

C'est ainsi que Platon élude la question de l'origine du mal, que, dans son ignorance de la solution chrétienne, il ne pouvait imputer qu'à Dieu ou à la matière. Or, Dieu est bon, dit-il, et tout ce qu'il fait doit être bon comme lui. C'est donc la matière qui est mauvaise, et en effet elle est essentiellement rebelle, et elle manifeste le mal qui est en elle par sa résistance continuelle

à l'ordre, à la beauté, à l'action divine. Dans ce monde, tout est résistance, tout est lutte. Ceux qui travaillent à cette œuvre de Dieu sont toujours arrêtés par les obstacles que la matière leur suscite de tous côtés, et pour faire ressortir une beauté quelconque, pour faire quelque bien, pour réaliser quelque acte de justice, que d'empêchements à vaincre, que de travaux, que de sueurs, jusqu'à ce qu'on ait surmonté ces résistances, et qu'enfin l'idée triomphante éclate dans sa splendeur !

Eh bien, ce que Dieu a fait en produisant le monde, l'homme doit le faire en lui-même, et c'est ici qu'apparaît la morale proprement dite. Dieu a produit le cosmos, l'unité dans la variété, l'homme doit aussi faire en lui le cosmos, c'est-à-dire un monde aussi parfait que possible ; c'est là la fin de sa pratique, le but de son activité. Donc la maxime fondamentale de la morale est l'imitation de Dieu. C'est déjà très-remarquable ; car rappelez-vous que la base de la morale chrétienne est l'imitation de Jésus-Christ.

Maintenant, qu'est-ce que l'homme a à faire ? L'homme est composé d'une âme et d'un corps. Ce corps lui est uni accidentellement, selon Platon. C'est une grave erreur ; il n'a pas connu la constitution de la nature humaine. Mais enfin prenons la chose comme il l'affirme : je signale les erreurs en passant, n'ayant pas en ce moment mission de les réfuter, et, d'ailleurs, n'en ayant pas le temps. Du reste, cela est peu important quant aux résultats de la morale platonicienne, que nous avons à exposer.

L'homme a un esprit, une intelligence, une âme

douée de liberté, mais en même temps il est enchaîné par un rapport quelconque et pour une cause quelconque à un corps. Ce corps est matière, et par conséquent la résistance que la matière fait à Dieu, le corps va le faire à l'âme; la lutte que Dieu a engagée dans la création et pour la création avec la matière universelle, l'homme va l'engager, lui, dans sa vie, avec la portion de matière qui lui est unie. Or, comme tous les esprits sont solidaires, toutes les matières, toutes les parties de la matière le sont aussi. Il faut donc que la volonté humaine s'oppose à tout ce qui est matière dans l'homme et hors de l'homme. Il faut qu'il la réduise, qu'il la dompte, celle qui est hors de lui, en la refoulant, en se dérobant à ses attraits et à ses influences; celle qui est en lui, et qui forme une partie de son existence, en la réduisant en servitude, en l'obligeant à devenir l'instrument docile de l'âme.

De là la vraie morale platonicienne, qui consiste à assouplir, à discipliner le corps pour en devenir le maître, et cela sous deux rapports : sous le rapport intellectuel, en détachant son esprit des images confuses que les sens lui transmettent pour le fixer uniquement sur les vérités intelligibles, pour arriver ainsi à l'intuition de la vérité pure, éternelle. Pour cela, il faut traverser la région ténébreuse de la matière, s'affranchir peu à peu de l'empire des sens et de l'imagination, et concentrer son esprit dans la contemplation de ce qui est. C'est la dialectique qui opère ce passage. Sous le rapport moral, en s'abstrayant de tout ce qui est inférieur et grossier, pour qu'il ne règne en l'homme qu'une

seule chose, savoir, ce qui est juste, ce qui est saint, et qu'ainsi l'homme ressemble à Dieu, en faisant régner l'idée divine dans son existence, dans sa sphère, dans son petit monde, comme Dieu la fait régner dans l'univers. De même que l'intelligence doit rechercher le vrai essentiel par de là les images trompeuses des sens et de la matière, de même la volonté, la liberté humaine doit poursuivre le bien, le juste, le saint, et l'accomplir dans ses actes, en dépit de toutes les passions et de toutes les choses humaines qui tendent à l'en détourner.

Le moyen pour y parvenir, c'est la purification. Précepte admirable dans un païen! Il faut, pour que tu sois homme, digne de celui qui t'a créé, digne de ta destination, il faut que tu arrives à identifier ton existence avec l'idée divine. Tu peux parvenir à cette union par deux voies : par ton intelligence, en l'élevant au-dessus des phénomènes, au-dessus des fantômes, pour contempler les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire les idées divines; par ta volonté, en l'attachant au bien véritable, au bien éternel, qui est la justice; en l'éloignant de ce qui peut la faire dévier de cette ligne sacrée de la justice, de ce qui peut te dégrader jusqu'à la vie animale, à la vie des êtres qui n'ont ni raison ni liberté. Tu es doué de raison et de liberté : créature privilégiée de Dieu, tu es son image; il faut que tu reproduises en toi cette image et qu'en même temps que ton intelligence se dégage des choses terrestres, ta volonté aussi se délivre des passions, des instincts animaux, de tout ce qui est charnel, pour n'accomplir qu'une seule chose, la seule qui te con-

vienne, la justice, le bien ; tout le reste est indigne de toi !

Donc, vous le voyez, cette voie de purification a deux directions, celle de l'esprit et celle de la volonté : la purification de l'esprit, c'est toute la métaphysique platonicienne, c'est la voie par laquelle on s'élève aux idées. Comme toute la connaissance sensible n'est pas une vraie connaissance, puisqu'elle ne se compose que de phénomènes, il ne faut pas s'y arrêter, mais la résoudre en notions générales, pour de là s'élever à l'universel, à l'idéal de la vérité, de la beauté, qui est la splendeur du vrai, dit Platon, comme la vérité est la réalisation du bien ; car il n'y a de vrai que ce qui réalise le bien. Voilà la voie de la discipline pour la science.

La discipline morale est semblable à la première. En même temps que ton intelligence se purifie, il faut que ta volonté s'élève, que ta liberté se dégage. De même que, dans l'ordre scientifique, tu abandonnes les phénomènes, les ombres, les choses passagères ; ainsi, dans l'ordre moral, il faut que tu quittes les penchants grossiers, les appétits sensuels, les instincts inférieurs, les habitudes déréglées, tout ce qui sort de la matière : d'abord la partie charnelle, et ensuite la partie moyenne, que Platon appelle le θυμὸς, le cœur de chair, d'où émanent les affections relatives et particulières. Il faut t'élever au-dessus de tout cela, pour arriver, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, à la région immuable du vrai, du juste, où tu seras seulement ce que tu dois être. Donc, si tu veux faire le bien et devenir un homme vertueux, ne te laisse point entraîner par ces influences inférieures, recueille-toi en

toi-même; réfugie-toi à la suprême cime de ton intelligence et de ta liberté, pour ne plus communiquer qu'avec l'idée absolue de la vérité et de la justice.

Voilà un aperçu de la doctrine de Platon, et il me semble qu'il est clair, assez au moins pour que vous aperceviez la grandeur et la beauté du platonisme. Ainsi, dit Platon, en résumé, le seul bien véritable, c'est la justice. Il n'y en a pas d'autre. Dans la conduite des individus comme dans le gouvernement des peuples, il n'y a qu'une chose qui est bien, la justice. La justice, c'est l'accomplissement de la loi divine, la réalisation de l'idée divine; il n'y a que cela qui soit bon et désirable. Donc la vertu seule fait le bonheur.

Remarquez que Platon ne nie pas la jouissance, comme les stoïciens, il a trop de bon sens pour cela; mais il en montre la vanité. Car cette jouissance ne peut pas donner le vrai bonheur, pas plus que la puissance, la richesse ou la gloire; au contraire, elle rend malheureux en rendant coupable. Plus tu seras puissant, si tu es injuste, plus tu seras malheureux. L'injustice est ce qu'il y a de plus contraire à ton être. Par l'injustice, tu y introduis la destruction, tu y jettes un venin, un poison qui te rongera. Cette injustice par laquelle tu jouis, par laquelle tu triomphes, elle te condamnera un jour, elle te dévorera.

Vous reconnaissez là, Messieurs, ce que vous avez lu dans Cicéron. Cicéron qui est un grand écrivain, peut-être un grand politique, je ne le sais pas, n'est certainement pas un grand philosophe. Cependant il expose bien les idées des autres, et alors il est tantôt stoïcien, tantôt académicien, quelquefois même épicurien. C'est

de la doctrine platonicienne qu'il a tiré ces grandes idées que vous rencontrez dans ses écrits, savoir, que l'injustice est le seul mal véritable, que le vrai bonheur n'est que dans la vertu, et que tout le reste, étant phénoménique et passager, ne doit exciter ni le désir, ni la crainte des hommes.

De là cette conclusion de Platon : commettre l'injustice est le plus grand des malheurs. Et cette autre maxime, qu'on dirait une maxime évangélique : il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre. Voyez, Messieurs, comme nous approchons du christianisme! il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre; car si tu souffres une injustice, et que tu souffres dignement, tu gardes le bien véritable, qui est la justice. Mais si tu commets l'injustice, tu admets en toi le mal; et comme le mal est opposé à l'idée divine, à la loi de Dieu, et par conséquent à Dieu, il faudra tôt ou tard qu'il sorte de toi; et plus tu t'y attacheras, plus tu auras à souffrir pour en être délivré.

Dans cette idée, quasi chrétienne, nous trouvons la doctrine de l'expiation. Après le malheur d'avoir commis le mal, d'avoir admis l'injustice en soi, dit Platon, il n'en est pas de plus grand que de garder ce mal dans son âme, et de ne pas en être délivré : or, pour en être délivré, il faut l'expier, et l'on n'expie que par le châtiment de Dieu ou le châtiment des hommes, par la douleur. C'est dans le *Gorgias* qu'est exposée cette grave doctrine. Il faut que tu expies le mal, si tu l'as commis; autrement il te reste. Il te reste pour te dévorer, et s'il s'est tellement attaché à toi qu'il ne puisse plus en sortir,

alors il y restera toujours, et il fera ton tourment, ton supplice éternel. Songez-y, Messieurs, il y a des supplices éternels dans Platon ; et il y des chrétiens qui n'en veulent pas ! Aussi ces chrétiens ne comprennent pas grand'chose ni à Platon, ni au christianisme. C'est pourquoi, si vous aimez quelqu'un, dit le philosophe, tâchez de le délivrer du mal, et pour cela, bien loin de vouloir le dérober à la vindicte des lois, quand il a failli, au contraire, désirez qu'il subisse sa punition, qu'il tombe sous les coups salutaires de la loi ; car par là il sera délivré, purifié. C'est presque la parole de saint Paul : « La mort est la solde du péché. » Et Platon va plus loin, car Platon est bien autrement philosophe que tous ces Grecs que nous admirons tant, Platon est presque chrétien. « Si tu n'expies pas ici-bas, tu emporteras ton injustice dans l'autre monde. Mais là tu trouveras des juges sévères, Minos, Rhadamante, Éaque ; tu comparaîtras devant eux, dans ce carrefour où leur tribunal est dressé et d'où sortent deux sentiers, l'un qui mène au lieu du bonheur où vont ceux qui ont accompli la justice ; l'autre, sentier ténébreux, qui conduit au Tartare. C'est dans ce Tartare que le mal, qui est resté en toi avec les injustices que tu a commises, te précipitera pour en être éternellement consumé. »

Ainsi Platon a le pressentiment de la plupart des idées chrétiennes, de la purification morale, de l'expiation, du jugement, de la crise qui en est la suite, de la séparation de ceux qui ont été justes, ou qui ont expié leur injustice, d'avec ceux qui ont mal fait, et dans lesquels l'injustice subsiste, de la félicité éter-

nelle d'un côté, et du supplice éternel de l'autre.

Maintenant, apprécions.

D'abord il est évident que la doctrine de Platon, telle que je viens de vous la présenter sommairement, est bien supérieure à tout ce que nous avons vu jusqu'ici, à l'épicurisme, au péripatétisme, au stoïcisme. Ce dernier lui a emprunté tout ce qu'il a de bon. Il est tout entier dans Platon, sauf les exagérations, et Platon avait trop d'intelligence et d'esprit pratique pour donner dans ces exagérations. Vous vous rappelez ce que nous avons dit, en exposant le stoïcisme, sur l'indépendance de la volonté humaine, sur la dignité de l'homme qui ne doit faire que ce qui est juste et vrai, et ne doit point se laisser troubler par les influences extérieures, mais suivre imperturbablement la loi de sa nature spirituelle pour ne point se dégrader. Tout cela est dans Platon, mais bien mieux dans Platon que dans Zénon.

Je ne compare pas la doctrine platonicienne à la doctrine de l'intérêt bien entendu, encore moins à celle d'Épicure. Il n'y a pas de comparaison à faire. Il y a entre elles toute la distance qui sépare la morale désintéressée, la morale du devoir, de celle de l'égoïsme.

La morale de Platon est la plus rapprochée de la morale chrétienne. Elle en est tellement proche, qu'on a regardé Platon comme une espèce d'apôtre anticipé, comme une sorte de précurseur du christianisme. C'est l'opinion de saint Clément d'Alexandrie, qui était grand admirateur de Platon, et certes je ne la lui reprocherai pas, puisque, comme vous le voyez, je partage son

admiration. J'ai relu Platon ces derniers jours, ce que je n'avais pas fait depuis longtemps, je l'ai relu pour vous en parler, et avec un grand bonheur. J'ai été émerveillé de ses idées sublimes et de ce bon sens personnifié dans Socrate, lequel, avec sa méthode moitié plaisante, moitié sérieuse, se moque des sophistes, de tous les artisans de mensonge, et les démasque de la manière la plus hardie et la plus ingénieuse. Mais ce qui m'a frappé surtout, puisque je m'occupe principalement de la morale en ce moment, ce sont les grandes vues, les belles théories que je viens d'exposer. Aussi Platon a un genre tout particulier dans la philosophie. Il est un peu mystique, il l'est même beaucoup. Outre cette intuition du vrai à laquelle l'âme doit arriver, Platon admet encore d'autres sources de la connaissance. Il ne craint pas d'invoquer les antiques traditions des temples et des peuples, et c'est là ce qui donne à ses dialogues un charme tout particulier. Après avoir répondu aux sophistes, ses interlocuteurs, de la manière la plus habile, il choisit certains moments, quand la question paraît mûre, pour jeter dans son exposition quelques traits, quelques paroles, un récit, qui semblent des hors-d'œuvre dans la discussion. Socrate se met à dire tout d'un coup : « J'ai une histoire à vous raconter. Vous la traiterez de fable, mais moi je la crois vraie. » Et alors il rapporte certaines traditions mythiques, recueillies dans des contrées lointaines, dans la grande Grèce, dans les temples d'Égypte. Il fait intervenir quelque personnage mystérieux, un prêtre inspiré, une femme prophétesse, Diotime, par

exemple, qui avait des illuminations célestes : Voilà, dit-il, ce que je leur ai entendu raconter; et, dans un récit succinct, il résume la vérité d'une manière plus nette; souvent il la présente sous le voile d'une allégorie, d'un symbole, et ainsi la fait accepter plus aisément, en la mettant sur le compte d'une tradition, d'une révélation, d'une illumination qui lui a été transmise par un personnage divin. Platon avait visité les sanctuaires de l'Égypte, il avait fait de longs voyages, il avait recueilli partout ces traditions sacrées ou populaires, dans lesquelles les hautes vérités qu'il expose brillaient encore au milieu des altérations des lieux et des temps, et il les en dégage avec beaucoup de sagacité, et autant qu'un païen pouvait le faire.

Le platonisme, comme vous le voyez, n'est plus du rationalisme pur. L'intelligence, une fois en rapport avec les idées, touche à un monde supérieur, au monde des esprits, et par conséquent, dans l'idée même qu'elle contemple, elle puise quelque chose de transcendant, qui domine la raison commune et le monde inférieur.

Si maintenant nous appliquons à la morale platonicienne la mesure que nous avons posée, à savoir, l'idée de la morale, Platon me semble la réaliser à moitié, c'est-à-dire en ce qui regarde la justice, mais il n'a pas compris la charité, et il ne pouvait pas la comprendre. La charité, c'est la vertu chrétienne par excellence, c'est l'amour même de Dieu, l'amour comme Dieu aime. Il n'y a que Dieu qui puisse l'allumer dans le cœur de l'homme, et lui

en donner non-seulement l'idée, mais la pratique.

Oui, dans l'ordre de la justice, Platon a réalisé l'idée de la morale; car il a placé cette vertu au-dessus de tout, et il veut que tout soit sacrifié pour l'obtenir ou la maintenir. Ce qui est juste doit être accompli, quoi qu'il en coûte. Rien ne doit prévaloir contre la justice, ni l'intérêt, ni les instincts, ni les passions, ni les lois humaines, ni la force du peuple, ni les tyrans, ni la puissance, quelle qu'elle soit. Tout doit être immolé à ce qui est juste, et, quoi qu'il arrive, tu ne dois jamais commettre l'iniquité, tu dois te dévouer à la justice. C'est là ce qui distingue le beau caractère de Socrate au milieu de ce misérable peuple d'Athènes; je dis misérable, par sa légèreté, par sa jalousie, lui qui se lassait même de la vertu; qui, fatigué d'entendre appeler Aristide le juste, le frappait d'ostracisme; qui condamnait Thémistocle, Miltiade; qui faisait mourir Socrate. Voilà, Messieurs, les grâces de la démocratie. Socrate avait en face de lui les sophistes, les flatteurs du peuple, et le peuple en a toujours. « Ce qui rend heureux, disaient les sophistes, c'est la puissance, et elle s'obtient en captant les suffrages du peuple, en gagnant sa bienveillance par de belles paroles; alors on peut arriver à tout. — Moi, je ne veux arriver qu'à une chose, la justice, répondait Socrate. — Mais si tu ne flattes pas le peuple, tes ennemis t'accuseront devant lui, et ils te feront condamner. — Je le sais, je m'y prépare; mais j'aime mieux mourir avec la conscience d'avoir accompli ce qui est juste, que de vivre ici-bas avec l'injustice dans le cœur. Je mourrai. » Et

Socrate a fait ce qu'il a dit, il a bu la ciguë; il a été en effet accusé, traduit devant ce peuple, et ce peuple l'a condamné, parce qu'il n'avait jamais voulu se faire son adulateur.

Dans un de ses dialogues, Platon fait le portrait du juste, et, chose étonnante, il a presque retracé trait pour trait le grand drame du Golgotha et fait le portrait de Jésus-Christ. Il montre le juste voulant être juste avant tout, et les passions ameutées contre lui, qui, après l'avoir accablé de persécutions et outragé de toutes manières, le font mourir sur une croix. C'est écrit, Messieurs, ce sont de ces indications frappantes, de ces sortes de prophéties qui ont fait croire à quelques Pères de l'Église que Platon avait reçu en effet une illumination d'en haut, comme s'il devait être parmi les païens une sorte d'apôtre et un préparateur de la prédication évangélique. Et pourquoi pas, Messieurs? Pourquoi Dieu, qui a disposé si admirablement dans le peuple choisi la venue du Messie, n'aurait-il pas voulu qu'il y eût aussi une préparation païenne de l'Évangile chez ces peuples, qui devaient un jour être appelés à son admirable lumière? Car enfin, les gentils ont été appelés comme les Juifs, et même de préférence, à cause de l'incrédulité des enfants d'Israël; et quand la parole de Dieu se répand par les apôtres dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, les deux parties du genre humain, se réunissant dans une même foi au Sauveur des hommes, prouvent par le fait même que Dieu les avait préparées de longue main l'une et l'autre, et chacune d'une manière propre, à cette grande réunion.

Quant aux conditions de la morale la première, c'est qu'elle nous fasse connaître clairement ce que nous devons faire, le devoir, et la distinction du juste et de l'injuste. Là, il faut l'avouer, le platonisme est vague; une fois sorti de ces brillantes généralités, de ces grandes et belles idées, arrivé à la vie réelle, il baisse et s'obscurcit. La pratique en général n'y répond pas à la spéculation. La morale de Platon est toujours dominée par le point de vue politique, qui était le plus élevé chez les anciens. Platon, qui veut former des hommes, trouve qu'on peut les former plus facilement en masse qu'individuellement, et alors il subordonne la morale aux nécessités gouvernementales. Dans sa république, il veut ramener les citoyens à l'unité la plus complète, en sorte que tout soit un, comme dans le cosmos, comme dans l'homme individuel; car il y a une rigueur admirable dans Platon. Mais de là aussi sont sorties des vues fausses et exagérées. Là le païen se retrouve et le Grec reparaît.

Ainsi voulant faire une république parfaite, où tout soit lié comme dans l'univers, où la variété rentre dans l'unité, il cherche a en ôter tout ce qui divise les hommes. Or deux choses surtout les divisent, dit-il; la première, c'est la propriété. Il détruit donc la propriété, voilà le communisme. Vous voyez que ce n'est pas nouveau, et que ce qu'on a fait de nos jours, ou plutôt heureusement ce que l'on n'a pas fait, était renouvelé des Grecs. Il y a encore une autre source de division pour les hommes, elle est dans la passion la plus terrible du cœur humain, dans la passion de

l'homme pour la femme. Donc qu'aucune femme n'appartienne à un seul homme! car ces alliances individuelles sont un principe d'inimitiés, de discordes : donc la communauté des femmes, une des plus grandes erreurs de Platon, à laquelle, vous le voyez, il est amené logiquement par le principe d'où il part et par le but qu'il veut atteindre. Dans son engouement pour l'unité sociale, il veut faire disparaître toutes les diversités qui ne sont pas utiles, nécessaires; il recommande d'élever les femmes de la même manière que les hommes : donc la même éducation pour les deux sexes. La femme paraîtra armée dans les camps, dans l'agora; elle paraîtra même nue dans l'arène. Ici la nature est foulée aux pieds; elle est sacrifiée à des utopies philosophiques.

Et puis il y a encore une accusation sourde contre le platonisme; mais je n'ai jamais pu croire Platon ni Socrate capables de cette infamie, savoir : que, pour éteindre cette passion terrible qui arme les hommes les uns contre les autres, ils aient conseillé des affections contre nature, quand les affections naturelles manquaient. Non, je ne puis croire, quoiqu'ils en aient été accusés, que de tels hommes se soient souillés par de pareilles indignités. Je crois qu'en effet ils recommandaient les amitiés honnêtes des jeunes gens entre eux, ces amitiés de cœur, cette fraternité virile, ce quelque chose qui unit les âmes par le sentiment de la beauté, de l'estime et d'une tendresse réciproque, et qui les fortifie par l'union des volontés. C'est là ce qui donnait aux Grecs tant de courage dans les combats.

Quant au motif d'agir et de bien faire que la morale

doit fournir, nous devons reconnaître que c'est là encore un côté faible de la doctrine platonicienne. Elle repousse cependant tous les motifs inférieurs, et par là combat les sophistes d'une manière triomphante. Les sophistes répétaient sans cesse que l'homme doit agir pour la gloire, pour l'intérêt, pour la puissance, se satisfaire, contenter ses passions. Platon repoussait avec dédain tous ces motifs; il n'y en a qu'un, selon lui, qui soit digne de l'homme, c'est l'inspiration de sa conscience, l'intuition de la vérité, l'amour du bien absolu. Mais tout cela reste un peu vague dans la pratique, en sorte qu'on a reproché avec raison à la morale platonicienne d'être plutôt spéculative que pratique, et de porter aux belles phrases plus qu'aux belles actions, au moins dans la vie de tous les jours.

Puis, la force pour faire le bien? Ici Platon est plus près de la vérité qu'Aristote et Zénon, c'est-à-dire qu'outre les moyens que ceux-ci invoquent, outre l'énergie de la volonté, la lumière de la raison et l'intuition de l'intelligence, Platon admet le secours divin, l'inspiration que l'on peut obtenir par la prière. Aussi engage-t-il à s'adresser aux dieux pour en recevoir la force de vaincre ses passions et de faire le bien. Il y a donc là quelque chose de plus chrétien. Au reste, c'est tout ce que Platon pouvait faire. Il ne connaissait ni la foi, ni la grâce; il ne connaissait pas cette science qui peut être donnée aux plus petits par la lumière surnaturelle, qui éclaire leur intelligence; il ne connaissait pas cette vertu divine qui pénètre la volonté humaine, si faible par elle-même, et qui la fortifie de

toute la force de Dieu même. Il n'en avait qu'un pressentiment, et c'est pourquoi il recommande de prier.

Enfin la dernière condition, celle d'être populaire, n'est pas réalisée par la morale de Platon. C'est le point le plus faible de sa doctrine; car, pour être platonicien, il faut être savant, très-savant. Vous, Messieurs, qui êtes des savants ou qui travaillez à le devenir, vous pouvez être platoniciens, et encore ne l'est pas qui veut. En outre, il faut être riche; car, pour acquérir beaucoup de science, il faut beaucoup de temps et d'argent. Ceux qui sont obligés de gagner leur vie par un travail de chaque jour seront difficilement platoniciens. Vous voyez Socrate, ses disciples, les philosophes et les sophistes, passer tout le jour à disserter, à disputer sur la place publique, et à faire de beaux discours. Tout le monde ne peut pas ainsi employer son temps. Pour être platonicien, il faut être homme de loisir, et il n'y a dans le monde d'hommes de loisir que ceux qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre; il faut être riche, et il y a bien moins de riches que de pauvres; il faut être homme de science, et il y a beaucoup plus d'ignorants que de savants. Donc la morale platonicienne exclut à peu près les quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain.

Cependant, j'ai besoin de le dire encore en finissant, je ne connais rien au monde, dans l'antiquité, de plus vrai, de plus noble, de plus élevé, rien qui approche plus du christianisme que le platonisme. C'est pourquoi, si parmi vous, Messieurs, il y en avait qui ne fussent pas chrétiens, qui n'eussent pas foi en l'Évan-

gile, et qui cependant voulussent être réellement philosophes, amateurs de la sagesse, et prêts à l'embrasser partout où ils la trouveront, s'ils ne sont pas enfoncés dans la matière, esclaves de leurs sens, de leur imagination, de leurs passions; si réellement ils poursuivent la vérité avec le désir sincère de la connaître et de la pratiquer, eh bien! alors je leur dirai : Faites ce que j'ai fait, soyez platoniciens d'abord, mais soyez-le courageusement, franchement, et je vous garantis que si vous commencez par là, si vous réalisez ces grandes et belles idées de Platon, si vous comprenez et surtout si vous pratiquez ce qu'il enseigne, la discipline de la purification, de l'expiation, l'horreur de l'impureté, de l'injustice et du mal, l'amour de ce qui est juste, de ce qui est beau, de ce qui est bien, et l'enthousiasme de la vertu qui en résulte, en un mot, si vous êtes des platoniciens sincères, ah! je vous le garantis, vous serez bientôt chrétiens.

ONZIÈME LEÇON.

SCEPTICISME ET ÉCLECTISME.

Il y a pour la raison, avons-nous dit, trois positions naturelles et franches : 1° quand elle se pose dans le monde inférieur et s'y concentre, d'où le rationalisme empirique; 2° quand elle se pose et se recueille en elle-même pour y trouver le principe de la vérité et du bien, c'est le rationalisme pur; 3° quand elle s'élève au-dessus d'elle-même, vers les idées éternelles, c'est alors le platonisme. Toute la philosophie proprement dite tourne autour de ces trois positions; c'est là qu'est réellement le champ de la philosophie.

Cependant il y a encore pour la raison deux autres positions, ou plutôt elle a pris d'une manière anormale deux positions fausses et contradictoires. Dans l'une, elle s'élève contre toutes les doctrines et les nie; c'est une position négative. Dans l'autre, elle les soutient toutes et prétend les concilier; c'est une position neutre. La première donne le scepticisme; la seconde, l'éclectisme. C'est de ces deux systèmes que nous allons vous

parler, en laissant de côté, bien entendu, une foule de questions qui s'y rattachent, et ne les envisageant que sous le point de vue moral.

Voyons d'abord le scepticisme.

Le scepticisme consiste à refuser à la raison la puissance de connaître et de démontrer la vérité. Il s'y prend de deux manières, *à priori* et *à posteriori*.

A posteriori, par l'examen des doctrines. Comme ces doctrines se contredisent, et qu'en outre dans chacune il y a des erreurs, et que ces erreurs amènent des abus, le scepticisme, retournant ces contradictions, ces erreurs et ces abus contre les doctrines dont ils sortent, déclare qu'elles ne sont pas plus vraies les unes que les autres, ou au moins que la raison n'a aucun moyen de discerner la véritable.

Le scepticisme qui procède *à priori* est plus profond. Celui-là fait la critique de la raison, comme Kant par exemple, qui est devenu sceptique sans le vouloir. Il examine la raison en elle-même, cherche à reconnaître et à déterminer sa puissance, et finit par arriver à la négation de la puissance rationnelle. Il conclut que la raison ne peut pas connaître la vérité, ou que si elle peut connaître quelque vérité, ce n'est qu'une vérité subjective.

Les anciens sceptiques avaient déjà procédé de cette manière, entre autres, Sextus Empiricus, qui est le grand législateur du scepticisme, si les sceptiques pouvaient recevoir une loi quelconque. Jamais le scepticisme n'a été soutenu avec plus de force. Après avoir passé en revue toutes les doctrines et les avoir combattues par

leurs contradictions, il aborde et attaque la raison directement en elle-même. Selon lui, elle ne peut pas atteindre les choses réelles ; elle ne peut passer du subjectif à l'objectif, et ainsi, quoi qu'elle fasse, enfermée toujours dans ses facultés et son entendement, dans sa sphère propre, elle peut apercevoir des idées comme Platon, des notions comme Aristote, et des images comme l'école sensualiste ; mais tout cela lui est purement subjectif. Ce sont des phénomènes qui lui apparaissent dans son intérieur; mais elle n'a pas le droit de conclure à l'existence d'objets réels, qui leur correspondent au dehors. En supposant même qu'il y ait des objets qui soient les principes de vos sensations, de vos images, de vos idées, qui en soient les causes, les exemplaires, les modèles, les archétypes, comment vous assurerez-vous de la correspondance entre ce qui se passe en vous et ce qui est hors de vous? Comment constater que les images et les idées qui se forment dans votre entendement sont l'expression fidèle d'objets qui subsistent loin de vous? Comment pouvez-vous instituer cette comparaison? Vous ne le pourrez jamais, et par une raison bien simple, c'est que ne voyant que par les organes des sens, ne pouvant saisir les objets extérieurs qu'à travers la sensation et la perception, cette sensation et cette perception sont toujours vôtres ; c'est le prisme de votre subjectivité, de votre personnalité, qui les teindra toujours de vos couleurs. Elles se moulent et se modifient nécessairement dans vos organes, dans vos facultés ; elles prennent les formes de votre subjectivité.

A tout cela il n'y a pas grand'chose à répondre ration-

nellement; il ne reste dans cette voie qu'à se réfugier dans la doctrine du sens commun, des premiers principes, disant que nous voyons les choses comme il nous est utile de les voir pour notre conservation, sans pouvoir affirmer qu'elles sont absolument telles que nous les percevons. Car outre que les manières de voir diffèrent en raison de l'organisation, chacun ne les voit pas toujours de la même façon; notre perception varie avec la disposition de nos organes, et cette disposition varie elle-même en raison des tempéraments, des maladies et de tout ce qui peut affecter et obscurcir notre intérieur. Il n'y a donc ici, pour combattre le scepticisme, que le bon sens, le sens commun, et c'est beaucoup.

Descartes, cependant, a combattu le scepticisme par un argument qui n'est pas sans valeur, bien qu'on puisse l'accuser de supposer, jusqu'à un certain point, ce qui est en question, à savoir, la réalité objective de nous-mêmes et du monde extérieur. Après s'être assuré de son existence par le fait de sa pensée, dont il a conscience, il démontre l'existence de Dieu par l'idée de l'infini qu'il trouve en lui, et qu'un être infini peut seul y produire; et comme l'Infini ou Dieu a en lui toutes les perfections, il lui en manquerait une, et la principale, s'il n'avait pas l'Être, ou s'il n'était pas; donc il est, autrement il ne serait point l'Infini.

C'est l'Être infini qui nous a créés, nous et toutes les choses qui nous entourent, et dont instinctivement, spontanément nous admettons l'existence. Cette croyance à la réalité des choses perçues par nos organes est un résultat naturel, nécessaire de notre organisation, et la

raison humaine en part, pour chercher dans les choses extérieures la vérité dont elle a besoin, et qu'elle se croit capable de découvrir. Si donc elle ne peut parvenir à cette connaissance, si les sens la trompent, et qu'elle soit impuissante à rien connaître dans ce monde où elle vit, Dieu, qui l'a faite telle qu'elle est, et qui a mis en elle, avec ses facultés, le désir de la vérité, l'aurait placée dans un milieu trompeur; il l'aurait condamnée, par son organisation même, à chercher sans cesse ce qu'elle ne peut jamais trouver. Dieu serait donc en contradiction avec lui-même, ou dans sa sagesse, qui aurait donné à l'homme un besoin qu'il ne peut satisfaire, et lui aurait marqué un but qu'il ne saurait atteindre, ou dans sa bonté, qui se jouerait de sa pauvre créature, et la jetterait dans un cercle d'illusions et d'erreurs en la leurrant sans cesse par l'apparence et l'espérance de la vérité. Or ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'est possible; elles répugnent toutes deux à l'idée de Dieu, qui ne peut être ni imprudent ni trompeur, et dont la bonté est aussi infinie que la sagesse. Donc de la véracité et de la bonté de Dieu, qui ne peuvent faillir, il suit nécessairement que nous pouvons connaître les choses et le monde extérieur, au moins autant que cela nous est nécessaire, par les organes et les facultés qu'il nous a donnés, et que notre raison, par laquelle nous sommes son image, peut atteindre et démontrer la vérité.

Tel est le fameux argument de la *véracité divine*, qui a certainement une grande force, mais auquel on a fait de graves objections, que nous ne pourrions discuter en ce moment sans sortir de notre sujet.

Voyons maintenant quelle morale peut sortir du scepticisme. Je suppose que vous soyez convaincus que la raison est impuissante à découvrir la vérité, vous en conclurez qu'elle ne peut pas plus la connaître dans la pratique que dans la spéculation, et par conséquent qu'il n'y a pas de morale. Pour le vrai sceptique, la morale n'existe pas. Cependant le sceptique, quel qu'il soit, si incrédule qu'il puisse être, est bien obligé de vivre en société avec ses semblables; il ne peut pas nier les faits sociaux, au moins dans l'usage de la vie; il y a dans le monde, pour lui comme pour les autres, des institutions sociales, des institutions morales; il y a des lois, des tribunaux, des juges, des répressions, des pénalités, et par conséquent il faut bien expliquer ces choses ou ces illusions. Alors on dit : Oui, les hommes admettent des distinctions morales; mais ces distinctions, qu'on appelle bien, mal, juste, injuste, sont des inventions humaines, des choses de convention; une société ne pouvant pas subsister sans ces conditions, il faut bien les prendre comme bases sociales. C'est déjà quelque chose; car enfin, si l'on accorde qu'une société ne peut pas exister sans ces institutions, il faut bien qu'il y ait de la vérité en elles, ou la société entière est un mensonge. Alors il faut que les sceptiques en sortent, et je ne sais vraiment pas où ils iront.

Ceux qui sont portés à ne voir que des conventions dans les distinctions morales sont en général les juristes, ou les hommes du droit positif. Par la nature de leurs études, ils arrivent parfois à confondre la morale avec la jurisprudence, et à rapporter à la même source et à

la même autorité les prescriptions de l'une et de l'autre. La philosophie leur répugne, surtout la métaphysique, comme chose vague, obscure et compromettante, ce qui est souvent vrai, et ils veulent assigner à toutes choses une origine temporelle, historique et purement humaine. De là la tendance des jurisconsultes les plus distingués à expliquer les lois morales par des dispositions législatives, et à ne regarder comme bien ou mal, comme juste et injuste, que ce que la loi civile permet ou défend. Cela n'est pas plus vrai de la morale que de la religion, et il serait bien triste pour l'humanité que ces deux choses divines dépendissent de la politique, et fussent à la merci des gouvernements humains. Elles seraient livrées aux caprices et aux passions des partis, et il n'y aurait plus ni garantie ni refuge contre la tyrannie. En outre, comme nous sommes très-féconds dans la confection des lois, et que nous en faisons de toutes sortes et par milliers, si la morale était à faire de cette manière, nous risquerions fort d'en avoir de toutes les nuances, et par conséquent de n'en pas avoir du tout. Le scepticisme, qui veut détruire l'immutabilité des distinctions morales par l'arbitraire des conventions humaines, n'est donc pas soutenable, pas même historiquement. C'est de la déraison en morale.

D'autres disent : Les distinctions morales sont des préjugés qu'on a sucés dès l'enfance. On vous a dit dans la famille que telle action était bonne, que telle autre était mauvaise, et il vous en est resté des impressions sous lesquelles vous vivez le reste de votre vie. Messieurs, les hommes ne sont pas ainsi faits, qu'on puisse leur

mettre dans l'esprit tout ce qu'on veut, et quand les choses subsistent ainsi dans l'âme après y avoir été imprimées dans l'enfance, c'est qu'il y a en elles du vrai; c'est qu'elles répondent à la conscience de l'homme. Le genre humain ne les accepterait pas généralement, si elles n'étaient pas conformes à la vérité. Il est vrai que le mal peut laisser aussi ses empreintes; il peut donner à l'homme qui les reçoit dès le bas âge de mauvaises dispositions, des penchants funestes; mais il vient un moment où le bon sens et la conscience réclament, et, à moins d'une perversion complète, il n'y a pas d'homme qui ne les reconnaisse et ne sente par moments qu'il y a une justice souveraine, imprescriptible, qu'il ne peut faire ni défaire à son gré. D'ailleurs, si les distinctions morales n'étaient que des préjugés, on pourrait remonter à l'origine de ces préjugés et les saisir à leur source, ce qui est historiquement impossible.

Enfin il y en a qui prétendent que le bien et le mal sont des inventions humaines; que ce sont les hommes les plus forts, soit par le corps, soit par l'esprit, qui les ont imaginées pour dominer leurs semblables, pour les assujettir et les gouverner plus facilement. Messieurs, si les distinctions morales étaient des inventions humaines, il y a longtemps que nous n'aurions plus de gouvernement ni de société; car, même avec les moyens vrais de la religion, de la morale et de la politique, avec toutes les forces naturelles et surnaturelles qu'elles fournissent, nous ne sommes déjà pas si faciles à discipliner et à conduire. En général, on n'est sceptique en morale que quand on a envie de l'être, et on a envie de l'être quand

on a intérêt à l'être. Il n'y a guère de sceptiques en fait de moralité que les hommes immoraux, ou ceux qui ont des velléités de le devenir. Je dis des velléités, car nous sommes tous faibles, nous sommes impressionnés de toutes manières, entraînés par nos penchants; et quand, sous l'empire d'une passion vive, nous voulons la satisfaire, nous sommes bientôt prêts à sacrifier la conscience, si la conscience proteste, demandant à la raison toutes sortes de prétextes pour agir sans la conscience ou contre ses dictées; et si la raison s'y oppose aussi, on la récusera à son tour, en niant la valeur de son témoignage et son autorité. C'est la cause la plus fréquente et la plus féconde du scepticisme moral.

Cependant on n'est jamais complétement sceptique en morale, pas plus qu'en spéculation. M. Royer-Collard a dit quelque part, avec sa haute raison et son grand bon sens : « Il n'y a pas de sceptiques dans la rue. » Cela est très-vrai. La grande question agitée par les sceptiques est celle de l'existence des choses extérieures. Nous avons des livres entiers pour prouver que nous n'existons pas, et que tout ce qui nous entoure n'est qu'apparence et illusion. Mais que l'auteur de ces livres descende sur la place publique, s'il rencontre une voiture, à coup sûr il aura soin de s'en tenir à distance, ne fût-ce même que pour en éviter les éclaboussures. Il croit donc à l'objectivité de ce qu'il voit : sinon il ne se dérangerait pas, puisqu'il porterait tout dans sa pensée, et que les obstacles, qu'il craint et évite, ne seraient que dans sa tête.

Il faut avoir du bon sens avant tout, Messieurs, et principalement en ce qui regarde la conscience, et il

n'y a pas d'homme, si sceptique qu'il soit, qui puisse abjurer entièrement le sens commun. Les hommes qui nient les distinctions morales, ou qui en font des inventions humaines et des fictions, agissent en général mieux qu'ils ne pensent, ce qui confirme ce que j'ai déjà eu l'honneur de vous dire, que la plupart des philosophes sont doubles en eux-mêmes et souvent avec sincérité. Il y a en eux l'homme de la tête et du système, et l'homme de la conscience et du cœur. Ils sont tout autres dans leurs penchants intérieurs, dans leurs dispositions, dans leurs affections, que dans leurs conceptions et leurs théories. Ils valent souvent mieux qu'ils ne pensent et même qu'ils ne veulent.

En effet, Messieurs, tout homme élevé dans la société chrétienne, avec ses influences, au milieu de son atmosphère, ayant appris de bonne heure une multitude de choses par l'enseignement religieux, par la parole de sa mère et des personnes qui l'entourent, par les traditions et les affections de famille, a reçu ainsi des impressions profondes qui le dominent sans qu'il s'en doute, et qui lui donnent à son insu plus de bon sens dans la conduite de la vie, qu'il ne paraît en avoir dans ses spéculations.

Nous n'insisterons pas sur le scepticisme, puisqu'il ne produit pas une doctrine morale proprement dite, et qu'ainsi il n'y a rien à juger. Il nous suffisait de montrer la conséquence de ce système, qui est la négation de la moralité, et ainsi l'immoralité la plus complète, si l'on veut rester fidèle au principe; ce qui est impossible sans tomber dans l'absurdité.

Après le scepticisme, qui dit à tous les systèmes, à

tous les philosophes : Vous êtes dans le faux, vous avez tous tort, car vous ne pouvez pas trouver la vérité, vient une autre philosophie, qui leur dit : Vous avez tous raison, vous êtes tous dans le vrai, ou au moins vous avez tous du vrai au milieu de vos erreurs. Il ne s'agit que de dégager ce vrai du faux qui l'entoure, car dans toute doctrine, même la plus erronée, il y a de la vérité; elle ne devient fausse que par l'exagération de son principe, et parce que cette portion de vérité, qui fait le fond de la doctrine et lui donne quelque valeur, est posée par elle comme la vérité tout entière; en sorte que, pour trouver ce vrai, il n'y a qu'une chose à faire, étudier tous les systèmes inventés par les hommes et qui ont eu cours dans la science, prendre à chacun ce qu'il a de bon, et laisser le reste.

C'est là, Messieurs, une chose plus facile à dire qu'à pratiquer. En effet, me voici au milieu de toutes les doctrines humaines, et je dois séparer ce qu'il y a de bon en chacune, et prendre ce qu'elles ont de vrai ; mais comment reconnaîtrai-je ce bon et ce vrai ? Si je ne puis connaître la vérité qu'en l'extrayant de tous ces systèmes, avant d'avoir fait cet extrait, je ne connais donc pas la vérité; je n'ai pas de mesure pour l'apprécier, je n'ai pas de critérium pour la discerner. Qui m'assure qu'au lieu de choisir dans une théorie ce qu'elle a de vrai, je n'irai pas m'emparer de ce qu'elle a de faux? et puisqu'il y a eu des hommes qui, avec une intelligence égale et même supérieure à la mienne, s'y sont trompés, qui me garantira de ne pas m'y tromper moi-même ? — Mais vous connaissez les abus, les erreurs qui sont sortis

de ces systèmes; ces abus et ces erreurs vous apprendront à les estimer à leur juste valeur. — C'est quelque chose sans doute; mais quant au principe, êtes-vous sûr de ne pas vous égarer? Quelle garantie en avez-vous? Quel critérium vous guidera pour ne retirer de ces doctrines justement que ce qui convient? Voilà la question, et elle n'est pas facile à résoudre. Mais je ne dois m'occuper que de la morale; entrons donc dans l'examen de la morale éclectique, ou plutôt voyons ce que peut être la morale avec cette manière de voir.

Le philosophe éclectique convoque autour de lui toutes les doctrines que nous avons examinées dans leurs représentants. C'est, Messieurs, le sensualisme, dont Épicure est le plus digne maître; c'est le sentimentalisme et les humanitaires; ce sont les mystiques, les faux mystiques, qui ne reconnaissent d'autre règle que l'inspiration divine; c'est l'empirisme rationnel, représenté surtout par Aristote avec sa doctrine du juste milieu; c'est Zénon, qui va comparaître avec toute la dignité, avec tout l'orgueil du Portique; c'est Kant, avec son impératif catégorique; c'est enfin Platon, avec son idéalisme magnifique et sa science sublime, souvent fausse et peu noble dans la pratique. Les voilà réunis devant nous. Nous mettons à la gauche Épicure et compagnie, Platon à droite, Aristote a sa place toute marquée au milieu. Je suis en ce moment le philosophe éclectique, — Dieu m'en garde! — mais enfin, par hypothèse, je me mets à sa place, et je leur dis : Messieurs, vous êtes tous des grands hommes, les bienfaiteurs du genre humain, vous avez écrit des ouvrages

très-remarquables, mais avec la portion de vérité qui est dans vos ouvrages, et il y en a beaucoup, il y a aussi des erreurs graves, et c'est pourquoi vous ne vous accordez pas. Ces erreurs viennent de ce que vous abondez trop dans votre sens; car n'ayant aperçu qu'une partie de la vérité, vous prétendez que c'est la vérité tout entière. Eh bien ! moi, philosophe éclectique, je vais vous accommoder : je crois pouvoir vous réconcilier et arranger toutes choses, grâce à la doctrine que je vais vous enseigner ; car je suis l'ami de tout le monde, et je désire aussi que vous soyez amis entre vous, et que vous vous accordiez les uns et les autres comme je m'accorde avec vous. J'ai pour cela un moyen sûr, infaillible, que je vais vous communiquer.

A ces mots, Platon, Aristote, Épicure, Zénon, Kant, tous les philosophes, regardent l'orateur avec étonnement et s'écrient : D'où venez-vous, vous qui parlez ainsi? qui êtes-vous, un Dieu ou un mortel? — Je suis un philosophe.— Et nous aussi, apparemment. Si vous êtes philosophe, vous philosophez avec votre raison comme nous avec la nôtre, car c'est la gloire de la philosophie; mais votre raison vaut-elle mieux que la nôtre? De quel droit nous imposer votre pensée, à nous qui passons pour les plus forts penseurs d'entre les hommes? Avez-vous une doctrine qui descende du ciel? Celle-là seule aurait assez d'autorité pour que nous pussions l'admettre sur votre parole, et encore vous n'ignorez pas qu'il faudrait constater ses titres !

L'éclectique répond : Ce n'est pas ma raison qui vous

parle, c'est la raison absolue; ce n'est point ma personne qui va vous éclairer, c'est la raison impersonnelle!

Les philosophes ne comprennent pas trop ce langage. Qu'est-ce que la raison impersonnelle, une raison qui n'appartiendrait à personne? La raison a toujours été considérée jusqu'ici comme un attribut, comme une qualité; il est difficile de la concevoir à l'état de généralité ou d'abstraction sans substance, sans un sujet qui l'emploie et l'exerce.

Cependant les philosophes prennent patience et lui disent : Vous nous annoncez que vous allez nous accorder tous, et composer la science complète de la vérité avec tout ce qu'il y a de vrai dans nos écrits. Soit, nous ne demandons pas mieux, mais commencez par nous exposer ce merveilleux moyen dont vous avez le secret, et cette doctrine qui va concilier tous nos systèmes. Quelle est donc votre doctrine?

Ma doctrine! mais je n'en ai pas, et c'est justement pour m'en faire une que je vous ai tous convoqués. La beauté, l'excellence de ma méthode est de discerner la vérité au milieu des erreurs, sans avoir aucun critérium pour la reconnaître. Elle consiste à prendre dans chaque système ce qu'il y a de vrai, en laissant de côté ce qui est faux, puis à rassembler, à ajuster tous ces morceaux, toutes ces fractions de la vérité, pour en reconstituer l'ensemble, dont chacun de vous n'avait aperçu qu'un côté, et que le philosophe éclectique seul contemple et possède dans sa plénitude.

Mais, Messieurs, pour s'accorder, il faut commencer par s'entendre, et, pour s'entendre, il est nécessaire

d'entrer en pourparler. Faites-moi donc le plaisir de vous aboucher ici en ma présence, et je suis convaincu qu'en suivant ma méthode, et en y mettant un peu de bonne volonté de tous les côtés, vous vous entendrez en quelques instants, et la fusion sera faite. Voyons, commençons, si vous le voulez bien, par Épicure et Zénon. La parole est à Épicure.

Épicure, le doux, le joyeux Épicure raconte ce que vous savez. Il est poli, il parle bien, avec élégance, il tient à vivre en bon accord avec tout le monde, même avec les philosophes, ce qui n'est pas toujours facile, et il expose gracieusement sa doctrine.



Nous sommes nés à l'aventure, le produit du hasard; notre âme est une molécule de matière plus subtile qu'une autre, unie à d'autres molécules qui, par leur agrégation, forment notre corps. Notre nature est la sensibilité; il faut donc suivre notre nature, dont le besoin essentiel est de jouir, car le plaisir est le cri de la nature; la philosophie est donc l'art de jouir. Et, puisque le but de la vie est de jouir, pendant que nous sommes en ce monde, amis, jouissons autant qu'il dépendra de nous. Mais évitons les plaisirs grossiers qui troublent l'existence et abrégent la vie; mélangeons nos jouissances, tempérons celles du corps par celles de l'esprit, ainsi nous serons heureux, autant que la vie présente le comporte. Soyez donc prudents dans la recherche du plaisir, mettez-y une certaine délicatesse, de manière à ne pas épuiser trop vite votre organisme, et à ne pas trouver la douleur dans le plaisir même.

Et vous, Zénon? — Zénon se lève et dit d'un air stoïque,

en regardant Épicure de travers : Est-ce un homme ou un animal que je viens d'entendre? Je n'ose, Messieurs, répéter littéralement ce qu'il dirait, car Zénon est rude dans ses paroles. Rappelez-vous seulement l'épithète appliquée par Horace aux disciples d'Épicure, je suis persuadé qu'elle arriverait à la bouche de Zénon apostrophant leur maître. — Comment, l'homme ne serait qu'un être organisé pour sentir et pour jouir! L'homme qui doit imiter les dieux, l'homme, être intelligent et libre, qui doit suivre en tout les lois de la raison, vous voulez qu'il s'abandonne à ses sens comme une brute, qu'il devienne l'esclave, plus que l'esclave des instincts grossiers! Non, ce n'est pas là l'homme de la nature. Il est fait pour se détacher de ses sens, de ses passions, et de tout ce qui en ressort, pour trouver dans le recueillement en lui-même et dans l'indépendance de sa volonté sa véritable liberté, sa dignité, son imperturbabilité. Là seulement est pour lui la vertu et le bonheur, tout le reste n'est ni bien ni mal, et ne doit avoir aucune valeur à ses yeux.

Alors Épicure se tourne vers son voisin, et lui dit : Que veut dire ce butor? Comment! c'est ainsi qu'il passe sa vie! à coup sûr il ne comprend rien à l'humanité, et il n'y a pas moyen de s'entendre avec un tel rustre. Et Zénon de crier de son côté : Comment s'accorder avec cette espèce de brute?

Messieurs, il est très-difficile en effet d'accommoder Zénon et Épicure, et de faire de l'éclectisme avec leurs doctrines. Je crois qu'après cette courte explication ils se tourneront le dos, et c'est ce qu'ils peuvent faire de

mieux, autrement ils en viendraient aux injures, et peut-être à d'autres choses, peu dignes des philosophes.

Viennent ensuite Aristote et Platon.— Aristote, quelle est votre morale? — Ma morale est celle du sage. Le sage est un homme prudent, plein d'expérience, qui a beaucoup observé le monde, qui le connaît parfaitement et agit en conséquence. Il pèse toutes ses paroles, il calcule tous ses actes, il sait que la vertu est toujours au milieu, et qu'aux deux extrêmes sont les excès, et par conséquent les vices. Donc, quoi qu'il fasse, s'il veut être un grand citoyen, s'il est habile aux affaires publiques, s'il est un homme politique, il sait toujours se tenir au milieu, satisfaire tous les intérêts, accommoder tout le monde, pondérer tous les partis les uns par les autres, et, dans cet équilibre si difficile à trouver, il se maintient avec habileté. C'est là qu'est la sagesse, c'est là qu'est la vraie morale.

Comment, dit Platon, la vraie morale est de la politique, de la prudence humaine, un calcul d'intérêt! Et ainsi, pour gagner la faveur du peuple, vous irez le flatter, vous soumettre à ses caprices, et pactiser avec toutes les passions, pour arriver aux honneurs de la république par cette indigne popularité, et vous croyez ainsi être honnête en même temps que puissant? Vous n'êtes qu'un vil flatteur, un sycophante, un sophiste!...

On voit bien, réplique Aristote, que vous, Platon, qui parlez de la sorte, n'avez jamais rien compris aux choses de ce monde, avec vos idées universelles, avec vos idées divines, qui ne sont que des rêveries. Des idées universelles! où donc les avez-vous vues? Il n'y a, mon cher

maître, croyez-moi, que des idées générales qu'on tire de l'observation; il n'existe que des individus dans le monde : de ces individus nous extrayons, par l'abstraction, des caractères communs, pour en faire des généralités, qui n'existent que dans notre esprit. Mais des idées universelles, il n'y en a jamais eu, pas plus en morale qu'en métaphysique, et c'est pourquoi vous n'entendez rien à la vraie morale.

Platon se drape dans son manteau et se tait, parce qu'il sait très-bien qu'il ne s'accordera jamais avec Aristote. Comment voulez-vous qu'il pactise avec une vertu de juste milieu, qui n'est qu'un intérêt plus ou moins bien entendu, tandis que dans sa doctrine, ce qui fonde la moralité, c'est l'idée du juste, l'idée du vrai, l'idée du beau et du bien, tandis que pour Platon, quels que soient nos intérêts, nos passions, les avantages à espérer, les privations et les sacrifices à subir, il faut tout immoler au devoir, et faire le bien sans retour sur soi, pour le bien lui-même. Est-il possible d'accommoder la doctrine du juste milieu avec un pareil dévouement, avec cette générosité qui veut accomplir la justice à tout prix, et qui estime à rien les plus grands avantages du monde, en comparaison d'un acte de vertu? Je crois donc que Platon et Aristote ne s'entendront jamais, et je renonce pour ma part à faire de l'éclectisme avec ces deux grands hommes, dont l'un met la perfection morale dans la prudence et le calcul, et l'autre dans le désintéressement et le sacrifice. Nul accord n'est possible entre eux.

Vient maintenant Kant, et c'est le sentimental qui lui

parlera, ou, si vous le voulez, le mystique. Kant et le mystique, c'est comme l'eau et le feu, comme le jour et la nuit. Comment faire de l'éclectisme avec ces deux éléments ? La morale, selon Kant, est fondée sur la voix impérieuse de la conscience, qu'il appelle l'impératif catégorique. Elle ressemble beaucoup au stoïcisme, et c'est pourquoi nous l'avons mise dans le rationalisme pur, quoiqu'il y ait bien aussi en elle un peu de platonisme par ces grandes idées du juste, du vrai, du saint, qui seules, dit Kant, doivent mettre en jeu la liberté humaine. Dans la morale kantienne, il n'y a de bon, de juste et de vrai que ce qui est raisonnable, ce que la conscience proclame tel, ce que l'impératif catégorique impose comme obligatoire ; tout le reste n'est rien ou presque rien. Nos impressions nous sont personnelles, nos facultés n'ont de valeur qu'en nous, nos idées sont purement subjectives, nos sentiments dépendent de nos organes, et tout ce que nous percevons au moyen des sensations et des sentiments est sujet au temps et à l'espace, c'est-à-dire aux formes de la sensibilité, et par conséquent purement phénoménal, ne pouvant donner aucune certitude objective.

Le mystique, au contraire, vous dira : Tout est dans le sentiment ; le sentiment est tout, et la raison peu de chose. Il faut que par le recueillement de tout votre être, et le silence intérieur, vous vous mettiez en face de Dieu, pour recevoir son action directe. Dieu alors parlera en vous ou vous touchera, et ainsi vous connaîtrez dans cette émotion profonde et intime ce que Dieu veut de vous. Gardez-vous alors d'exercer votre raison ; la con-

science elle-même doit se taire, car quand on arrive à cette profondeur du sentiment religieux, la conscience n'est plus rien. Il faut alors se tenir immobile vis-à-vis de Dieu, passif sous son action, attendant dans le silence qu'il exprime sa volonté.

Mais c'est un rêveur, cet homme-là, s'écrie Kant, ou plutôt c'est un mystique, et comme tel il n'a pas le sens commun. On ne peut pas discuter avec de pareils gens !

Comment, en effet, rapprocher de tels adversaires ? En vérité, je l'ignore. Kant ne veut qu'une religion rationnelle, une morale géométrique, s'il est permis de parler ainsi ; tout ce qui tient au sentiment l'effarouche. La morale, la religion, il ne les admet que comme conséquences du développement logique de la raison, et seulement dans la mesure où elles peuvent s'accorder avec elle. C'est tout naturel chez Kant, qui était protestant. Il donne à sa morale la même base qu'à sa religion ; c'est la voix de la conscience, interprétée et appliquée par le raisonnement.

Je crois ces deux doctrines tout aussi inconciliables que les précédentes, et me voici plus embarrassé que jamais avec mon rôle de conciliateur. J'y renonce donc, et laisse au maître de l'éclectisme à achever une œuvre à laquelle jusqu'ici les philosophes se prêtent si peu.

Il s'avance donc au milieu d'eux. Je vois bien, leur dit-il, que vous ne voulez pas vous entendre, parce que vous êtes trop exclusifs et trop opiniâtres. C'est pourquoi, dès que vous êtes en face d'un philosophe qui ne

pense pas comme vous, vous songez à le combattre, plutôt qu'à vous accorder. Eh bien! puisque vous ne pouvez pas vous entendre ou ne le voulez pas, je m'en charge et je vous accorderai sans vous, et même malgré vous, s'il le faut.

Il y a du vrai dans toutes vos doctrines. Il faut donc extraire de chacune la portion de vérité qu'elle contient, et abandonner le reste. Nous combinerons ensuite toutes ces portions, et cette synthèse nous donnera la vérité tout entière. Le tout étant la somme des parties, si nous réunissons toutes les parties, nous aurons le tout. N'est-ce pas un procédé tout à fait rationnel? Vous allez voir.

Vous, Épicure, vous avez du bon, et même beaucoup de bon. Oui, l'homme est un être sensible, il a des sentiments, des passions : c'est sa nature. Il faut donc qu'il les satisfasse dans une certaine mesure, pour vivre conformément à sa nature. Vous avez raison en cela; mais ne forcez rien, *ne quid nimis*. On peut s'amuser un peu, satisfaire ses sens, ses appétits dans des limites raisonnables; cela égaie la vie, et jette quelques fleurs parmi les austérités de la philosophie. Ainsi je prends une bonne dose de sensualisme.

Maintenant, à votre tour, philosophes de la sympathie, de la sentimentalité, philosophes humanitaires. Eh! vous avez du bon aussi; vous êtes des âmes tendres, bienveillantes. Il fait bon vivre avec vous. Vous êtes portés par le sentiment à faire des sacrifices; la sympathie vous incline aux bonnes œuvres. Quand on a besoin de vous, on est sûr de vous trouver; par conséquent il y a du bon chez vous. Prenons donc un peu de poudre

sympathique, pas trop, assez toutefois pour adoucir les rapports des hommes entre eux, et ainsi édulcorer la philosophie. Mais j'aperçois parmi vous un mystique. Oh ! du mysticisme, pas beaucoup, pas trop, un peu cependant, parce qu'enfin il y a des sentiments religieux dans l'âme, et il y a des hommes et surtout des femmes qui vivent de ces sentiments. Ainsi un peu de mysticisme, une très-petite dose, une teinture seulement.

Mais voici Aristote et sa doctrine du juste milieu. Oh ! nous prendrons de celle-là une forte dose; car c'est une doctrine utile et applicable dans tous les temps, mais surtout dans le nôtre. Il faut s'arranger avec tout le monde, avec tous les partis ; rien d'extrême. Aussi, Aristote, vous êtes réellement un grand philosophe, non-seulement par la logique, bien qu'elle soit votre plus grand titre de gloire, non-seulement en métaphysique, où vous avez des idées élevées, quoiqu'elles ne soient pas platoniciennes, mais aussi par votre morale, par cette sage morale de pondération, d'équilibre, de bascule, qui gouverne le monde, et qui donne le moyen de se tirer d'affaire dans tous les cas difficiles et au milieu de toutes les contradictions des autres et de soi-même.

Et vous, Zénon, que me fournirez-vous? Quelque chose de fort, qui donne du ton. Vous avez du bon, ô père du stoïcisme ! vous êtes un homme ferme et tenace; il en faut comme cela dans le monde pour contre-balancer la mollesse épicurienne et l'incertitude du juste milieu ; il faut de ces volontés fermes et inébranlables qui soutiennent les courages et sachent mourir au besoin pour sauver l'honneur de leur parti et la dignité

humaine. Ainsi un peu de votre ataraxie dans notre mixture; ce sera l'astringent de la potion.

Et vous, Kant, vous êtes un grand philosophe, un logicien laborieux et pénétrant, et dans votre morale, bien que vous l'ayez établie par une inconséquence, vous avez du Zénon et du Platon. Votre impératif catégorique a du bon; c'est pourquoi j'en prends un peu, pas trop, parce qu'il est roide et gênant.

Enfin, pour sublimer le tout, je prends à Platon sa théorie des idées éternelles. Alors le mélange va fermenter par le levain du ciel, et la mixtion s'effectuera d'autant mieux, que cette partie la plus subtile va s'insinuer partout, et pénétrer, animer la masse de notre préparation philosophique.

Et, maintenant, mêlez, agitez, pilez, broyez jusqu'à l'impalpable, en sorte qu'on ne reconnaisse plus rien dans le mélange, que toutes les molécules s'agrégent, se lient les unes les autres, et qu'on ne puisse plus discerner dans l'ensemble ce qui vient de la sensation, de la sympathie, du sentiment religieux, du juste milieu, du stoïcisme, de l'impératif catégorique, des idées platoniciennes. Mêlez bien tous ces éléments de choix, afin qu'il y ait fusion, et non pas confusion, et qu'on ne nous accuse pas de syncrétisme, tandis que nous faisons de l'éclectisme. Vous mettrez ce mot sur l'étiquette, et quand les esprits ou les âmes malades viendront vous demander des remèdes à leurs maux, vous leur administrerez cette poudre éclectique en petits paquets. Ils en prendront un par jour, jusqu'à ce que nausée s'ensuive. Alors vous arrêterez!.. le remède aura produit son effet,

et ils seront guéris... probablement de la philosophie.

Parlons maintenant sérieusement. L'idée de la morale ne supporte pas l'éclectisme : on ne fait pas la morale de toutes pièces et avec toutes sortes de morceaux. La vraie morale est une, et comme sa perfection, ainsi que nous l'avons montré, est dans le dévouement, comment voulez-vous faire une morale qui enseigne, inspire et soutienne le dévouement avec des doctrines qui s'excluent formellement ? avec la doctrine d'Épicure, qui regarde le dévouement comme une niaiserie, avec la doctrine du juste milieu, qui voit dans le dévouement un excès, ou encore avec la doctrine stoïque, dans laquelle on ne se dévoue qu'à soi-même, à sa gloire, c'est-à-dire à son orgueil?

Du moins dans le stoïcisme y a-t-il quelque chose qui s'accorde avec l'idéal moral, en ce sens que pour s'élever à l'abnégation et à la dignité stoïciennes, il faut savoir maîtriser ses sens, dompter ses passions, et réduire sous le joug la partie inférieure de l'humanité. Le platonisme s'approche plus encore de la perfection morale; il met la vertu au-dessus de tout; la vertu est le seul bien, tout le reste est un mal. Posséderiez-vous toutes les joies de la terre, la puissance, la richesse, la gloire, si vous êtes criminel, en opposition avec la loi, le devoir et la vertu, vous n'en serez pas moins un misérable, et le dernier des hommes, le scélérat qui est sous la main de la justice humaine pour expier ses fautes, s'il accepte l'expiation et se repent, est bien au-dessus de tous les rois de la terre, s'ils vivent dans l'injustice. Ainsi, avec le platonisme, on peut encore faire une mo-

rale digne de ce nom, mais avec les autres doctrines, c'est impossible : donc l'éclectisme lui-même est impossible. Avec le sensualisme d'Épicure, la prudence d'Aristote et l'ataraxie de Zénon, on ne composera jamais un homme moral; car ces principes se repoussent, et celui qui voudrait les combiner dans sa conduite tomberait à chaque instant dans l'absurde, ou deviendrait fou.

Sans doute, il y aura toujours dans l'humanité de la sensation, du sentiment, de la raison, de l'intelligence et de la volonté, et la vraie morale doit tenir compte de tous ces éléments dans la direction des hommes; mais elle n'est pas éclectique pour reconnaître ces diverses parties de la nature humaine, et satisfaire avec ordre et dans une certaine mesure aux besoins qui en sortent. Pour être vraiment éclectique, et constituer sous ce nom une doctrine nouvelle sur la ruine des autres, il faudrait qu'elle combinât tous leurs principes dans une même synthèse, et cela ne se peut, parce qu'ils sont contradictoires.

Il y a cependant un éclectisme possible, mais à une condition, c'est que l'on commence par posséder une vérité, une doctrine véritable, dont on ait la certitude. Cette doctrine étant posée, rien n'empêche de prendre dans les autres ce qui cadre avec elle, la développe et l'explique. Alors on ne va pas à l'aventure, comme Don Quichotte, chercher à travers le monde la belle Dulcinée ou la vérité, sans savoir ce que l'on cherche; au moins on a son signalement, son portrait, on a un critérium pour discerner ce qui est vrai, et quand on examine et critique les opinions humaines, on possède une

mesure pour les apprécier, et on voit ce qu'il faut prendre ou laisser.

Mais quel est l'homme qui puisse prétendre posséder une telle doctrine? Quel est le philosophe, Platon, Zénon, Aristote, Épicure, Kant, enfin tous les héros de la philosophie, qui aura l'outrecuidance de dire aux hommes : Moi, je vais vous enseigner la vérité que je possède, je vais juger entre vous et faire la part de chacun. — Mais qui êtes-vous, vous qui parlez de la sorte? N'êtes-vous pas un homme comme moi? Votre raison est-elle au-dessus de la raison humaine! Ah! il n'y a qu'un cas où elle peut être au-dessus, c'est lorsque la raison divine s'en empare, et se manifeste par elle. Alors, je comprends que l'homme soit le héraut de la parole divine, je comprends qu'il vienne dire : Je vous apporte la vérité, mais ce n'est pas ma parole, ce n'est pas ma doctrine; ce que je vous enseigne, c'est Dieu lui-même qui me l'a révélé, et la preuve, c'est qu'en vous apportant la vérité qui est dans le ciel, je manifeste la puissance de Dieu sur la terre. Les lois de la nature cèdent à mes commandements. Je guéris d'un mot les malades, je ressuscite les morts, je fais des miracles, ou plutôt Dieu en opère par moi; il me communique sa puissance pour confirmer ce que j'annonce, car enfin les hommes auraient le droit de me demander aussi : Mais qui êtes-vous? Vous dites, Moïse, que Dieu vous a parlé; je vois bien que votre front est encore resplendissant d'une auréole céleste, quand vous descendez du Sinaï, au point que le peuple a peur de vous regarder. Mais, enfin, prouvez-moi que c'est la pa-

role de Dieu que vous apportez; confirmez votre enseignement par des choses prodigieuses, qui en soient comme les titres authentiques et divins. — Et Moïse fait des miracles! — Alors je m'incline et je crois, parce que là éclate une puissance plus qu'humaine, c'est Dieu qui intervient directement pour attester qu'en effet cette parole est la sienne. Cette doctrine est céleste, j'en suis convaincu, par les merveilles qui la sanctionnent, et je dis : Vous êtes plus qu'un homme, Dieu est avec vous, il est juste que je croie à votre parole. Mais si vous n'étiez qu'un homme, fussiez-vous Platon, Aristote, ou le plus grand génie de la terre, si vous parlez en votre propre nom, je ne m'agenouillerai pas devant vous sur votre simple parole! Je ne puis accepter ainsi que la parole de Dieu.

Il est impossible, Messieurs, de faire de l'éclectisme autrement, et c'est ainsi qu'il s'est fait. En ce sens, et de cette manière, le christianisme est essentiellement éclectique. La parole de Jésus-Christ est jetée comme une semence dans le monde, elle y germe, s'y développe, fleurit et fructifie d'une manière merveilleuse au milieu de la civilisation païenne, et de toutes les sciences philosophiques d'alors. L'Église est fondée dans ce milieu. Elle enseigne à tous la parole de vérité, elle discipline les hommes, et dans la discussion des doctrines qu'elle rencontre sur son chemin, elle accepte tout ce qui ne lui est pas contradictoire, et recueille tous les éléments conciliables avec la vérité qu'elle annonce. Qui n'est pas contre nous est pour nous. Il n'y a rien dans telle pensée de Platon qui soit contraire à la pa-

role révélée; l'Église l'adopte. Cette sentence d'Aristote n'a rien de contraire au dogme, l'Église la fait sienne. Ce précepte du stoïcisme est en harmonie ou n'est pas en opposition avec la discipline, l'Église se l'approprie. Voilà comment le christianisme fait son éclectisme, en discernant les choses, et non en les mélangeant, comme on faisait tout à l'heure pour en composer un syncrétisme indigeste.

Et cela est si vrai, que si vous étudiez les développements du christianisme, vous verrez qu'il ramasse sur sa route et s'incorpore tout ce qui s'est fait de bien, de beau et de vrai dans le monde. Au moyen âge, vous trouvez la personnification de cet éclectisme dans saint Thomas, qui a fait la chose la plus merveilleuse : il a fondu ensemble les doctrines philosophiques et les doctrines théologiques, la parole divine, l'enseignement de l'Église, la tradition des Pères, les définitions dogmatiques, avec les idées éternelles de Platon et la méthode sévère d'Aristote, en sorte que dans sa *Somme*, véritable encyclopédie du monde moral et du monde physique, du monde surnaturel et du monde naturel, vous avez, dans un admirable éclectisme, ce que Platon a de plus sublime, ce qu'Aristote a de plus subtil, et le divin de la doctrine de Jésus-Christ.

Et cet éclectisme, le christianisme le fait encore de nos jours. Voyez l'Église, que le dix-huitième siècle a tant baffouée, insultée, méprisée, à laquelle il a reproché d'être ignorante, obscurantiste, de haïr le progrès, d'abâtardir les âmes en les laissant dans les ténèbres; voyez ce qu'elle fait. Elle accueille toutes les lumières,

toutes les découvertes de la science, toutes les inventions des arts; elle accepte, d'où qu'ils viennent, tous les perfectionnements, tous les progrès du genre humain; seulement elle les éprouve avec prudence : elle ne leur demande qu'une chose, c'est de n'être point contraires à l'éternelle vérité.

C'est cet éclectisme que je vous recommande, Messieurs; je vous le conseille, parce que, s'il ne mène pas à la vérité, s'il la suppose connue déjà, au moins il l'agrandit, la développe, la complète dans notre esprit par l'adjonction et l'assimilation de tout ce que le génie de l'homme a produit de plus grand et de plus beau. Alors cette vérité divine, qu'on a d'abord admise avec foi, qui est descendue dans le cœur et qui l'a saisi, se manifeste dans l'intelligence au milieu des sciences, des lettres et des arts, qui n'en sont après tout que des épanouissements, et qui font refluer vers elle leurs lumières en même temps qu'ils en sont illuminés. Par le concours de la parole divine et de la parole humaine, du monde surnaturel et du monde naturel se rencontrant à mi-chemin entre le ciel et la terre, se pénétrant, se confirmant et s'expliquant l'un l'autre, il se fait pour la raison une position magnifique, où elle a tout ensemble une vue sublime sur le ciel et dans l'éternité, et une vue large et profonde dans le temps et sur la terre; elle aperçoit l'union de ces deux mondes, leur pénétration réciproque, et acquiert ainsi une hauteur, une largeur et une profondeur qui dépassent sa nature. Tout un monde, auquel elle ne pouvait atteindre, lui est ouvert par la foi, le monde surnaturel, lequel, en même

temps qu'il lui révèle des vérités qui lui étaient inaccessibles, répand un éclat nouveau et plus abondant sur celles qu'elle avait déjà pu découvrir et reconnaître par ses propres forces.

Tels sont les avantages de l'éclectisme chrétien, le seul en philosophie qui ne fasse pas injure à la vérité et qui soit digne de l'homme.

DOUZIÈME LEÇON.

PANTHÉISME.

Nous allons aujourd'hui parler du panthéisme, non pas que nous ayons l'intention de le comparer avec l'idée de la perfection morale que nous avons posée en commençant ce cours, et qui nous sert de règle pour apprécier successivement toutes les doctrines. Non ; car le panthéisme n'a pas de morale, ou plutôt il est une source nécessaire d'immoralité. Pourquoi donc viens-je vous en parler ici ? C'est, d'abord, parce que cette doctrine est célèbre, et qu'elle a quelque chose de séduisant pour les intelligences élevées, pour les amateurs de la spéculation philosophique la plus subtile, et que par là elle peut entraîner facilement les esprits distingués. Or, comme ses conséquences mènent à l'immoralité, il est bon de vous prémunir, pour que la vue claire des conséquences vous mette en garde contre le principe dont elles dérivent. C'est, en second lieu, parce que le panthéisme est à la mode, même pour ceux qui n'y comprennent rien, — c'est justement là

ce qui en fait la vogue, — et il est vrai de dire que ce système est la plus profonde et en même temps, j'oserai ajouter, la plus sublime des erreurs, celle où la raison humaine montre à la fois sa plus grande force et sa plus grande faiblesse.

Le panthéisme est comme l'aboutissant de toutes les doctrines erronées en philosophie, si elles sont conséquentes; c'est comme une espèce d'océan où tous ces fleuves d'erreur vont se perdre et s'absorber. Si nous étions chargé en ce moment d'un cours d'histoire de la philosophie, je crois qu'il ne nous serait pas difficile de montrer que presque toutes, je ne dis pas toutes pour éviter de paraître exclusif et trop tranchant, que presque toutes les doctrines philosophiques purement rationalistes, qui ont une métaphysique dans laquelle elles cherchent à expliquer, par les seules forces de la raison, Dieu, l'homme, la nature, l'origine des choses et leur fin, tombent dans le panthéisme, si elles restent fidèles à leurs principes. Ah! je sais bien qu'on y échappe par l'inconséquence, et en général, Messieurs, c'est l'inconséquence qui sauve, et fort heureusement; car vous comprenez qu'une fois de faux principes adoptés, on arriverait nécessairement au monstrueux et à l'absurde, si on les poussait rigoureusement jusqu'à leurs derniers produits. Nous allons donc vous parler du panthéisme, mais seulement en ce qui concerne la morale. Je regrette de n'avoir pas le temps de traiter à fond de cette doctrine, qui occupe singulièrement le monde en ce moment, et qui du reste l'a occupé dans tous les temps.

D'abord, qu'est-ce que le panthéisme? Je tâcherai de vous le dire aussi simplement que possible; car, à mon avis, l'enseignement philosophique n'a qu'à gagner à être donné simplement, sans toutes ces formules solennelles, plus ou moins abstraites et mystérieuses qui, sortant de la langue commune, ne sont accessibles qu'à quelques rares initiés, et qui le plus souvent mettent un nuage entre la vérité et nous.

Le panthéisme est une doctrine qui ne reconnaît qu'une seule substance, dont tous les autres êtres ne seraient que des formes, des modes, et par conséquent des émanations. Le panthéisme peut être spiritualiste ou matérialiste, selon que la substance unique qu'il admet est spirituelle ou matérielle. Dans le premier cas, cette substance unique sera l'esprit universel, le grand esprit, Dieu, et par conséquent il n'existera pas autre chose que Dieu; l'univers tout entier ne sera que Dieu manifesté, non point, comme nous autres philosophes chrétiens l'entendons, par une création réelle, positive, mais par ses évolutions, par ses développements, par ses émanations, en sorte que les existences sont Dieu lui-même se manifestant sous telle forme, telle manière d'être, telle propriété, telle qualité particulière. Donc Dieu est tout, et tout est Dieu, d'où le mot panthéisme.

Mais il se peut que cette substance unique soit matérielle. Ainsi, chez les anciens Grecs, les premiers philosophes, Thalès et ses disciples, les Éléates, Épicure, les stoïciens eux-mêmes reconnaissaient pour substance unique la matière. Ce n'est donc qu'improprement

qu'on les appelle panthéistes, quoiqu'ils n'aient admis qu'une substance. Tous les philosophes de cette classe devraient être rangés plutôt dans l'école matérialiste.

Le panthéisme, au premier abord, paraît une erreur bien singulière, car elle choque le bon sens. Chacun de nous, en effet, reconnaît facilement qu'il n'est pas Dieu, surtout, Messieurs, en certains moments. Il n'est guère possible de s'y tromper, quand on considère la vie humaine dans ses détails les plus journaliers, dans ses besoins les plus naturels, dans ses actes les plus vulgaires. Quand nous voyons notre pauvre humanité si misérable, si indigente, vagissant d'abord, puis balbutiant, raisonnant ensuite, puis déraisonnant et surtout criant beaucoup à travers le monde, ayant tant de peine à obtenir un peu de science et de moralité, un peu de bien, de grandeur, de vertu, quand nous voyons toutes ces choses, n'est-il pas bien difficile de nous croire des dieux? Pour moi, j'avoue n'avoir jamais été tenté par cette imagination.

Le panthéisme est donc tout ce qu'il y a de plus contraire au sens commun. Et puis, dans cette hypothèse, tous les hommes, mon voisin, mon domestique seraient des dieux aussi, sans doute. Il y aurait donc des dieux qui en serviraient d'autres. Cet amphithéâtre serait donc un olympe, une assemblée de dieux. Ce serait un dieu, très-petit certainement, qui enseignerait d'autres dieux! Et comment, en cette qualité, pourrions-nous soutenir nos situations respectives d'une manière convenable, moi venu ici pour vous enseigner la vérité, et vous pour la connaître, m'accordant à cette fin une attention

qui me soutient et m'encourage? Mais si nous sommes des dieux les uns et les autres, nous n'avons nul besoin, moi d'enseigner, vous d'être enseignés : la situation serait vraiment ridicule.

Et cependant, chose étonnante, c'est l'erreur qui s'est le plus répandue dans le monde, soit sous la forme religieuse, soit sous la forme philosophique. Maintenant encore, au dix-neuvième siècle de l'ère chrétienne, après que la parole de Dieu a été annoncée à toute la terre, après qu'une lumière surnaturelle a illuminé tous les peuples du monde, il y a encore des millions, que dis-je? il y a encore des centaines de millions d'hommes qui professent cette erreur monstrueuse dans leur religion, qui y croient sérieusement, qui s'imaginent être des émanations, des parties du grand Tout, et qu'après un certain nombre d'évolutions ils retourneront s'absorber dans son sein. Ce sont les Indous, les sectateurs du brahmanisme et du bouddisme, ces deux religions si répandues dans l'Asie. Il faut donc qu'il y ait là quelque chose de bien singulier et de bien profond, puisque nous voyons des multitudes d'hommes, qui sur tout autre point ont autant de bon sens que nous, se laisser séduire par de telles aberrations, et y adhérer avec foi.

C'est dans l'Inde que le panthéisme a commencé. De là il a passé dans l'Égypte, puis dans la Grèce; car la Grèce a reçu toutes ses doctrines de l'Orient; tout ce qu'il y a de plus profond dans la philosophie grecque est venu des traditions et des sanctuaires de l'Égypte. Dans les temples de l'Inde et de l'Égypte, cette doctrine fut toujours dominante, cultivée et transmise par les prêtres.

Aujourd'hui encore elle subsiste dans l'Inde, qui, il faut le dire, est le pays par excellence de la tradition et de l'immobilité. On y croit encore de nos jours, et ce sont des millions d'hommes qui professent cette croyance, que tous les hommes sont des portions, des émanations de Brahma; que les uns sont sortis de sa tête : ce sont les lettrés, les savants ; les autres, de ses bras : ce sont les hommes de guerre et ceux qui gouvernent, tous les hommes d'action ; les autres, de son ventre : ce sont les gens du tiers état, de la classe moyenne, les marchands, les négociants, les agriculteurs, tous ceux qui travaillent dans les choses matérielles ; et enfin les derniers, de ses pieds : ce sont les malheureux soudras qui composent la quatrième caste, et qui sont condamnés, par leur origine même, par leur vile extraction, à une sorte de servitude. Toutes ces castes subsistent encore telles qu'elles ont été posées dans le commencement, et elles ne peuvent changer leur destinée. Elles restent parquées dans les limites établies par la Divinité même, et depuis quatre mille ans peut-être, toute l'organisation sociale de ces pays repose sur ces bases.

Que serait-ce si je vous exposais les doctrines du bouddisme, qui rallie, dit-on, près de trois cents millions d'adhérents, ce bouddisme où il y a des choses énormes et qui révoltent le bon sens? Cependant, par la spéculation philosophique d'un côté, et de l'autre, par la tradition religieuse faussée, pervertie, ces doctrines panthéistiques se sont emparées des esprits et les dominent encore. Mais nous en resterons au panthéisme philosophique.

Remarquez seulement en commençant et pour expliquer ce fait si considérable, que l'homme ayant toujours eu le besoin de s'expliquer l'origine des choses, Dieu, le monde, lui-même et les rapports des êtres, toutes les fois que sa raison, livrée à elle-même, a cherché à se rendre compte de ces mystères, en les creusant profondément et avec une logique rigoureuse et inflexible, elle est allée se perdre dans cet abîme. C'est que le fait de la création, le passage du non-être à l'être, est inconcevable à la raison seule, et il lui est difficile de ne pas être entraînée par l'imagination, qui représente l'acte créateur à la manière humaine, comme une prolation, une émanation, ou une simple évolution de l'être infini. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au milieu de ces obscurités et sans le secours d'une lumière supérieure, les esprits les plus éminents de l'antiquité soient tombés dans le panthéisme, et que, dans les temps modernes, des penseurs non moins profonds y soient également entraînés, lorsqu'ils répudient les enseignements du christianisme.

La tradition religieuse, si elle fût demeurée pure, aurait pu en préserver les anciens; car la religion primitive expliquait les vrais rapports du Créateur et des créatures; mais ces traditions s'altérèrent peu à peu chez tous les peuples, excepté chez le peuple juif. Aussi est-il le seul de toute l'antiquité qui ait échappé au panthéisme. Mais vous savez aussi tout ce qu'il a fallu de paroles et de lumières, de bienfaits et de miracles, et enfin de châtiments et de catastrophes, pour maintenir dans la ligne droite des révélations divines cette race au cœur dur, indocile, opiniâtre, et toujours portée au sen-

sualisme. Et encore, à mesure que la spéculation se développa chez les Juifs, vous voyez le panthéisme apparaître dans les livres les plus fameux des rabbins.

C'est là ce qui explique surtout la diffusion, je dirai même, l'universalité de cette erreur dans les nations païennes et orientales. Et de fait, aujourd'hui encore, après le triomphe du christianisme, qui est l'ennemi déclaré du panthéisme, et qui seul peut nous en préserver, aujourd'hui que la lumière de l'Évangile est répandue dans le monde entier, et que la science chrétienne est à la portée de tous, eh bien ! vous voyez qu'on cherche encore à l'établir, même avec l'autorité de la parole sacrée. Ainsi on a abusé de ces expressions de saint Paul : *Deus, in quo vivimus, movemur, et sumus ;* et encore de celles-ci : *Deus ex quo, per quem, et in quo sunt omnia,* pour y voir le panthéisme. On a voulu faire de saint Paul un panthéiste ! Ce qui nous montre combien plus aisément encore, dans des temps moins éclairés que le nôtre, la tradition religieuse a pu être altérée par les savants, par les philosophes d'abord, et ensuite par l'imagination des peuples.

Le panthéisme a passé de l'Inde et de l'Égypte en Grèce. Vous savez que Pythagore, Solon et, plus tard, Platon ont visité les sanctuaires de l'Égypte. Pythagore en a rapporté tout ce que sa doctrine a de plus profond, et entre autres le panthéisme ; car la doctrine pythagoricienne, autant que nous pouvons en juger par ce qui nous en reste, est pleinement panthéistique. Il ne faudrait pas presser bien fort le dualisme platonicien pour en faire sortir cette erreur. Car, pour Platon, il n'y a

d'être, de perfection, de beauté, que dans le monde spirituel, intelligible. Le monde de la matière, la *hylé,* n'a ni être, ni beauté; il n'exprime que la privation, la limite, le non-être. La doctrine des Éléates, de Leucippe et de Démocrite, des stoïciens et des néoplatoniciens est un panthéisme explicite. C'est surtout dans cette dernière école, à Alexandrie, qu'il a été formulé le plus scientifiquement. Les alexandrins ont professé la doctrine de l'émanation ou des émanations des êtres divins. C'est la subtilité de l'esprit grec se joignant à la tradition orientale, au magisme, au gnosticisme, et, par un éclectisme souvent peu cohérent, ou plutôt par un syncrétisme confus, établissant la doctrine panthéistique.

Au moyen âge, le panthéisme a reparu de temps en temps, surtout dans Amaury de Chartres et Jordan Bruno.

Dans les temps modernes, c'est Spinoza qui l'a remis en vogue. Je ne chercherai pas si Descartes en fut réellement la cause. Vous savez que Descartes définit la substance : ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister, et qu'en outre il définit la matière par l'étendue, et l'esprit par la pensée, voyant dans l'étendue l'essence de la matière, et dans la pensée l'essence de l'esprit. Se fondant sur ces définitions, Spinoza aurait dit : Il n'y a qu'une seule chose qui n'ait besoin que d'elle-même pour exister ; c'est Dieu, c'est l'Être universel : donc il n'y a qu'une seule substance, qui réunit en elle-même les deux propriétés fondamentales de l'esprit et de la matière, l'étendue et la pensée. Que Spinoza ait ou non

pris son point de départ dans la doctrine cartésienne, c'est là tout le fond de son système, qu'il construisit sous une forme mathématique, pour lui donner plus de rigueur.

Il a été combattu, comme vous le savez, d'une manière très-forte et très-habile par le sceptique Bayle, qui, déduisant les conséquences absurdes du système, les a rétorquées contre le principe, en disant : Voilà les conséquences, vous en êtes le père, et comme des conséquences absurdes ne sortent que d'un principe faux, l'absurdité de vos conséquences démontre l'absurdité de votre principe. Je ne puis m'arrêter sur ces choses, je dois seulement vous indiquer les sources.

Après Spinoza est venu le panthéisme allemand, qui ne s'est pas établi par la même voie et qui diffère de celui du philosophe hollandais ; car les philosophes allemands n'ont pas voulu être panthéistes, pas plus que Kant n'a voulu être sceptique. Kant est arrivé au scepticisme de très-bonne foi. En combattant la doctrine de Hume qui l'établit et en voulant fonder le dogmatisme et les droits de la raison, il a mis en question la puissance de la raison. Il en est de même du panthéisme de la philosophie allemande, que Kant lui-même provoqua sans s'en douter. Ce n'est pas avec intention que Fichte, Schelling, Hégel sont arrivés au panthéisme, ils ne voulaient qu'une chose, renverser les démonstrations sceptiques de Kant, comme celui-ci avait essayé de détruire celles de Hume.

Kant ayant affirmé que tout est subjectif pour l'homme et que la raison est impuissante à saisir l'ob-

jectif, il suit que ne pouvant rien connaître en dehors d'elle, elle ne perçoit que ses propres phénomènes; donc le monde et tout ce qu'il contient n'est qu'une apparence; nous concevons des images, des notions, des idées, mais tout cela est en nous; le réel en soi nous est inaccessible, et ainsi l'objectif, s'il n'est pas zéro, est toujours un x pour l'homme.

Eh bien! Fichte, qui vient après, dit : Kant a tort de mettre en doute la force de la raison; il n'est pas vrai qu'elle ne puisse arriver à l'objectif; ces deux choses s'impliquent et se présupposent; le moi ne se développe qu'à la condition du non-moi; le non-moi, l'objectif, nous est si peu inaccessible, que c'est nous-même qui le posons. Que dit la conscience? qu'en me posant comme moi et me considérant moi-même en face de moi, je ne puis pas ne pas poser un non-moi.

Que suit-il de là? que le non-moi, l'objectif, ce qu'on appelle le monde, n'est qu'un reflet ou une production du moi, de ma pensée, et qu'ainsi il est impossible de faire un acte de conscience sans avoir l'intuition d'un non-moi. Donc le scepticisme, disait Fichte, est un non-sens.

Vous le voyez, ce fut le désir de donner au dogmatisme une base inébranlable qui fit naître cet étrange système. Vous avez là aussi un exemple de la hardiesse de la spéculation allemande, qui, un principe une fois admis, marche droit devant elle, jusqu'à l'absurde, sans s'inquiéter des conséquences; car il résultait du système de Fichte que le monde n'était qu'un effet, un épanouissement du moi. Moi, je suis tout, du moins

comme cause et comme principe. Toutes les autres existences sont des émanations, des modes de ma force personnelle. Cependant on ne s'est pas encore arrêté là.

Schelling arriva ensuite, et dit à Fichte : Votre solution est fausse et votre système trop étroit ; car votre non-moi n'a pas plus de réalité que celui de Kant ; comme lui, vous restez dans l'idéalisme et le scepticisme, vous n'atteignez pas au monde réel ; car le moi et le non-moi, le subjectif et l'objectif, sont deux termes corrélatifs, par conséquent conditionnels, et où l'absolu ne peut se trouver. C'est la réflexion qui nous fait croire qu'un abîme les sépare.

Mais par-dessus la réflexion, puissance secondaire, il y a l'intuition qui saisit leur racine commune et identique ; car le réel et l'idéal sont comme deux fleuves parallèles qui jaillissent de la même source. Cette source pure, c'est l'être, mais l'être indéterminé encore, l'être avant sa détermination en être réel et idéal. La vérité n'est pas dans le réel seul, ni dans l'idéal seul, car chacune de ces séries isolées n'est qu'une face, une moitié de l'être, et puis elles sont relatives et par conséquent conditionnelles. La vérité est donc où est l'absolu, c'est-à-dire dans l'être en soi, primitif, d'où émanent corrélativement le subjectif et l'objectif, le moi et le non-moi ; dans cette identité transcendentale, accessible à l'intuition seule, où le monde idéal et le monde réel se trouvent confondus. Donc nous pouvons atteindre à la réalité, et nous la possédons par cela seul que nous en avons l'idée ; car l'idée et l'objet qui lui corres-

pond se compénètrent, s'identifient dans le sein de l'être absolu.

Mais voici venir Hégel, qui dit à Schelling : Vous n'avez point fait avancer la question, car en prétendant atteindre l'idée du moi et du non-moi par une intuition intellectuelle, vous vous servez encore d'un instrument subjectif, et ainsi votre réalisme n'est qu'apparent, vous ne sortez pas de vous-même. L'indifférence absolue entre le sujet et l'objet, ou l'identité transcendentale du moi et du non-moi est dans l'idée, qui acquiert graduellement conscience d'elle-même en se développant et dont le développement successif constitue l'univers, ses formes et ses phases diverses, l'histoire en un mot. L'idée, qui était nécessairement une, portait tout d'abord en elle, mais virtuellement, obscurément et sans se connaître elle-même. Dès qu'elle s'est manifestée par la parole ou par son verbe, la création a commencé, la lumière s'est séparée des ténèbres, les êtres divers qui ne sont que des formes de l'être universel ou de l'idée sont apparus; mais c'est seulement quand elle a eu conscience d'elle-même que l'esprit est né, et cet esprit est l'esprit humain, par le moyen duquel l'idée, achevant son développement, et surtout acquérant la conscience de tout ce qui est en elle, atteint à sa perfection la plus haute, et se pose comme être universel sachant l'universel, c'est-à-dire comme Dieu. Donc Dieu se fait dans et par la création, et surtout par la réflexion et la science de l'homme : *Gott ist im werden.* Non-seulement Dieu se connaît dans et par l'esprit de l'homme, mais il se fait, il s'engendre dans

lui et par lui. La pensée de l'homme est la conscience, la science, l'âme de l'univers, comme la nature extérieure en est le corps ou la forme, et l'une et l'autre sont les deux manifestations de l'idée une ou du Dieu un.

Tout cela est écrit et exposé dans un langage obscur, très-difficile à comprendre, mais avec beaucoup de méthode et une grande rigueur de logique; car Hégel est surtout remarquable par l'inflexibilité de sa logique et par la puissance de l'esprit de système.

Vous croyez peut-être, Messieurs, être au bout : pas du tout. Les Allemands poussent toujours devant eux sans savoir où ils vont, ou du moins sans s'en inquiéter, jusqu'à ce qu'ils tombent dans un abîme ou dans la boue. C'est ce qui est arrivé. Les disciples de Hégel, Bruno Bauer, Ruge, Feuerbach, Stirner surtout, le dernier venu, je crois, à force de spéculations subtiles, sont retombés dans le grossier sensualisme, dans le matérialisme, qui, comme le faux mysticisme, commence par l'esprit et finit par la chair.

Écoutez Stirner : Tout n'est pas Dieu, car il n'y a pas de Dieu, mais tout est moi. Vous nous parlez toujours de quelque chose de transcendental, d'un Dieu de l'humanité, de l'humanisme, de la patrie allemande. Qu'est-ce que tout cela? Je ne connais ni Dieu, ni humanité, ni patrie; je ne connais que moi, je n'aime que moi. Arrière les doctrines humanitaires, patriotiques, religieuses, la liberté, la constitution allemande, l'humanité, arrière tout cela! Moi seul, moi tout seul, et quand tout le reste sera renversé, quand il n'y aura plus ni

peuple, ni humanité, ni patrie, oh! alors, je respirerai librement, je serai heureux, car je serai mon tout à moi seul et sans partage.

Voilà où en est arrivée la philosophie allemande, sortie du criticisme de Kant. Née du scepticisme, elle est allée chercher la vérité dans les nuages, et après avoir poursuivi des fantômes qu'elle caressait comme des réalités, elle est retombée vide et épuisée sur la terre et dans la fange.

Et tout cela est écrit philosophiquement, avec une certaine élégance, avec calme et sang-froid! Un philosophe vient vous dire : Il n'y a rien, la patrie n'est rien, vous n'êtes rien, l'humanité n'est rien, Dieu n'est rien; il n'y a que moi, ma jouissance et ma volonté; je ne suis libre et heureux, qu'à la condition qu'on me délivrera de tous ces vains fantômes, de toutes ces ombres de l'imagination humaine. Voilà, Messieurs, où l'on arrive par la raison seule. On n'y vient pas tout d'un coup, mais insensiblement, par un engrenage de doctrines où un mouvement en appelle un autre, et on finit par être broyé tout entier dans la machine de destruction.

Mais le panthéisme n'a pas fait son apparition dans ces derniers temps en Allemagne seulement, il nous a gagnés aussi. Nous autres Français, nous avons aussi notre panthéisme, un petit panthéisme, heureusement! car, comme c'est l'erreur la plus funeste, plus il sera petit, moins il sera nuisible. Il y a le panthéisme de l'école humanitaire, à laquelle, hélas! dans ses derniers jours, s'est rallié cet écrivain remarquable, qui avait donné à l'Église de si belles espérances, et qui l'a si

cruellement trompée, si malheureusement reniée. Cette école renouvelle à peu près la métempsycose de Pythagore, ce qui n'est pas très-neuf. Dans son système, l'univers provient d'un seul principe, dont toutes les existences ne sont que des émanations, des modifications. Les hommes, par le développement de leur esprit et de leur volonté, vont toujours de progrès en progrès, de transformations en transformations; à la mort ils prennent une forme nouvelle, et ils iront ainsi de siècles en siècles, d'éternités en éternités, je ne sais où. A ce propos, je me rappelle ce que m'a raconté une femme d'esprit, qui se mêlait un peu de philosophie, — les femmes s'en mêlent quelquefois. — Elle disait un jour à l'auteur de cette métempsycose renouvelée des Grecs : Mais enfin où arriverons-nous avec votre progrès indéfini? car nous ne pouvons pas sans cesse changer de formes comme de vêtements. Nous ne pouvons pas toujours aller d'existence en existence, et nous sentons le besoin, après des transformations plus ou moins répétées, d'arriver à un état de bonheur, de repos et de science où nous ayons de la fixité. Le philosophe la regarda, et lui dit froidement : Vous me demandez jusqu'où vous irez, et ce que vous deviendrez finalement... est-ce que je suis le bon Dieu pour vous le dire? — Cette réponse est textuelle, elle montre la naïveté et la simplicité du philosophe, c'est-à-dire que dans l'embarras de répondre à cette question posée à bout portant : Où arriverons-nous à la fin? il a recours au bon Dieu, à qui en définitive il faut toujours revenir. Il eût mieux valu commencer par là.

Enfin il y a le panthéisme éclectique, qui se renie lui-même. Il a raison, tout mauvais cas est niable; mais le panthéisme est dans la nature de l'éclectisme moderne, et on ne peut échapper à sa nature. Comme je vous l'ai montré dernièrement, les doctrines les plus contraires s'y trouvent associées, ou au moins posées les unes à côté des autres, juxtaposées, et sous prétexte d'en opérer la fusion, il arrive presque toujours qu'on en fait la confusion. Ainsi dans la métaphysique éclectique qui se trouve dans les *Fragments philosophiques*, ouvrage bien écrit d'ailleurs, vous rencontrez ces fameuses phrases, qui ont été signalées avec raison, par M. Maret entre autres, lequel, dans sa *Théodicée chrétienne*, a écrit à ce sujet d'excellentes pages avec beaucoup de convenance et de perspicacité. Vous y trouvez une métaphysique qui ressemble beaucoup au panthéisme, si on ne veut pas qu'elle en soit. On y admet une seule substance, ou du moins on fait entendre qu'il n'y en a qu'une et qu'il ne peut y en avoir qu'une seule, dont les créatures semblent n'être que des modifications et des manifestations variées. Ailleurs se trouvent ces phrases malheureuses, réimprimées dans des éditions nouvelles, bien que des objections très-vives les aient attaquées, où il est dit formellement, pour expliquer la Trinité, qu'elle se compose de l'infini, du fini, et de leur rapport; et encore, que Dieu étant l'être actif par excellence, acte pur, ne peut pas ne pas créer; qu'on ne peut pas plus concevoir Dieu sans le monde, que le monde sans Dieu; d'où il suit que la création est un acte immanent de la Divinité, nécessaire pour con-

stituer la vie divine en soi, et par conséquent une émanation éternelle de l'Être universel.

Voilà ce qui ressort de la métaphysique de l'éclectisme. Mais dans sa morale et dans sa psychologie, c'est autre chose. Il reconnaît la substance et la causalité de l'âme humaine; il affirme son individualité, sa spiritualité, son identité, sa liberté, son immortalité; il a de très-bonnes paroles sur toutes ces questions, et il se vante, non sans raison, d'avoir contribué à rétablir le spiritualisme dans la philosophie française. Nous en convenons sans peine, et nous l'en félicitons. Mais il ne nous est pas aussi facile d'accorder les opinions de sa psychologie morale avec les dogmes de sa métaphysique, et nous avons bien peur que les tristes conséquences de l'une ne détruisent les bons effets de l'autre. Car il y a du panthéisme dans la première, mais comme c'est du panthéisme désavoué, on peut l'absoudre; seulement il ne faudrait pas le renier et l'affirmer à la fois. Il faudrait que dans les éditions nouvelles, ces textes, qui ont été censurés avec tant de justice, disparussent, parce qu'enfin, tant qu'on imprimera que Dieu est la Trinité du fini, de l'infini et de leur rapport, on soutiendra par là même que le fini est une portion de la Trinité, et que l'homme est Dieu; tant qu'on imprimera que la création est nécessaire, il s'ensuivra qu'elle est une émanation de Dieu même, et qu'elle fait partie de Dieu. Le panthéisme subsistera en face de tous les désaveux, en dépit de toutes les protestations.

Maintenant passons à la moralité, ou plutôt à l'immoralité du panthéisme.

Le panthéisme détruit la morale, et vous allez le comprendre aisément. S'il n'y a qu'une substance, il suit que tous les êtres, et par conséquent les hommes, ne sont que des qualités, des modifications de cette substance, et si cette substance unique est matérielle, tous les développements de ce monde, tous les mouvements, tous les actes, ne sont qu'un produit de la fatalité. C'est la conséquence forcée du panthéisme matérialiste; car si nous ne sommes que matière, une forme de la matière, une propriété de la matière, une organisation de la matière, il est bien évident que la fatalité qui domine la matière universelle nous domine nous-mêmes, et qu'ainsi notre prétendue liberté est une illusion. Tout est nécessaire, tout s'enchaîne et s'engrène inévitablement, fatalement, dans la grande machine qu'on appelle l'univers. Il n'y a plus de morale, puisqu'il n'y a plus de liberté.

Si la substance unique est Dieu, et qu'on reconnaisse en lui l'Être souverainement intelligent, souverainement libre, et dès qu'on admet l'idée de Dieu on ne peut faire autrement; si, d'un autre côté, nous ne sommes que des émanations et des manifestations de Dieu, il est évident que, quand nous agissons, c'est Dieu qui agit en nous, par conséquent notre volonté n'est qu'un instrument, un moyen dont Dieu se set; nous ne ferons rien par nous-mêmes, nous n'avons aucune responsabilité, et dès lors nous retombons encore dans la fatalité.

Si donc il n'y a qu'une substance, la morale est impossible. Tous les êtres étant des modifications de cette

substance unique, c'est elle qui agit par une fatalité mécanique si elle est matérielle, par une nécessité spirituelle si elle est spirituelle ; car c'est la volonté de Dieu qui agit en nous, et nous n'en sommes que des instruments aveugles et impuissants, qui ne répondent de rien. Nous ne sommes pas même des ministres ; car des ministres sont responsables dans le cercle de leur activité, et conformément aux lois qui leur sont imposées. Nous sommes simplement des agents aveugles, des instruments passifs, comme le bâton ou le levier dans la main du moteur.

Dès lors il n'y a plus de distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il n'y a plus de droit en face du fait. Tout est droit parce que tout est Dieu, par conséquent tout est bien, parce qu'il est, et ne peut être autrement.

Dès lors toutes les actions ont la même valeur quant à la moralité, seulement elles peuvent se distinguer par l'utilité. Il y en a qui sont nuisibles, d'autres qui sont utiles ; il y en a qui sont agréables, et d'autres qui ne le sont pas ; mais tout cela n'a aucun caractère moral. C'est un enchaînement nécessaire où nous sommes engagés, et comme tout ce qui arrive dans le monde a sa raison d'être dans le grand tout, dont nous subissons les mouvements sans les comprendre, et sans y concourir par notre causalité, il suit que tout ce qui se fait est bien fait, que tout ce qui est a sa raison d'être, ou sa légitimité dans son existence même ; car ce qui fait la légitimité d'une chose, c'est sa raison d'exister.

De là ce système de fatalité historique qu'on a voulu

établir dans ces derniers temps, et qui règne encore dans nos histoires modernes, par lequel on a cherché à réhabiliter toutes choses, même les plus grands crimes, même toutes les horreurs de notre révolution, tout ce qui l'a déshonorée; comme si, pour maintenir tout ce qu'il y a eu en elle de grand, de beau et de juste, il fallait se faire responsable et solidaire de toutes les abominations qui l'ont souillée! Voilà où l'on en est arrivé avec ce système panthéistique qui voit Dieu partout, et le bien dans chaque chose uniquement parce qu'elle est. On en est arrivé à réhabiliter tout le monde, jusqu'à Robespierre, dont les crimes ont trouvé des apologistes. On a dit : Ce pauvre M. de Robespierre a été obligé d'agir de la sorte; les circonstances l'exigeaient; et puis, c'est là ce qui a fait avancer la liberté; et enfin, puisque cela a été, cela avait sa raison d'être, donc c'était bien, c'était légitime!

Voyez, Messieurs, les conséquences d'une mauvaise philosophie, d'une philosophie panthéistique! car il est certain que si le panthéisme est une vérité, tout est bien, le crime comme la vertu; les actions les plus méchantes sont des formes comme d'autres; elles ne sont appréciables que par leurs conséquences: quant à la moralité, il n'y en a pas. C'est l'action divine qui meut l'homme; ainsi que, dans la nature, les plantes se développent sous l'influence du soleil, des saisons; de même, dans les choses humaines, tout se fait spontanément, nécessairement, aveuglément. La morale n'a rien à faire là dedans, ou plutôt il n'y a pas de morale.

Rappelez-vous ce qui a été dit : qu'importent les con-

séquences d'une doctrine, pourvu qu'elle soit vraie! La question est de savoir si elle est vraie ou fausse, et non si elle est utile. Les conséquences adviendront comme elles pourront. Tel doit être, en effet, le langage des partisans de la nécessité historique. Il est certain que si Dieu est la substance unique, et l'univers la manifestation du tout, on n'a pas à s'inquiéter des suites des actes humains, quels qu'ils soient; tout revient à l'action divine, qui fait tout nécessairement, et qui est tout, το παν.

Ce tout, quel est-il? Qui le dira! C'est un mot qui n'a pas plus de sens que le néant, c'est l'être égal au non-être, ou l'identité absolue entre l'un et l'autre; c'est l'idée de Hégel, qui évolue fatalement et éternellement. C'est le *processus* indéfini de la vie, c'est la matière première et universelle des Éléates; c'est la *maïa* des Indous, les atomes de Leucippe; c'est tout ce qu'il vous plaira. Mais dans toutes ces vaines conceptions, dans tous ces mots vides, il n'y a rien de raisonnable, rien qui indique une route vers un terme fixe où nous devions aboutir. La vie est une série indéfinie de transformations, une métempsycose incessante, une fantasmagorie sans but, un je ne sais quoi dont le philosophe, que je vous rappelais tout à l'heure, ne pouvait assigner la fin, heureux encore si, en désespoir de cause, on retombe comme lui entre les mains du bon Dieu!

En troisième lieu, dans un pareil système, il n'y a plus de motif pour bien faire. Il n'y a pas de raison pour se gêner, puisque c'est Dieu qui agit en nous. Cette manière de voir est plus répandue qu'on ne le pense, sous

une autre forme. Vous entendez dire souvent à ceux qui veulent satisfaire leurs passions, et que cependant leur conscience tourmente : A quoi bon résister? C'est la nature qui parle, et pourquoi contrarier la nature? Dieu nous a faits comme cela, pourquoi ne pas obéir aux instincts qu'il nous a donnés? pourquoi ne pas contenter les désirs qu'il a fait naître en nous? pourquoi ne pas assouvir les passions qu'il a enflammées dans nos cœurs?

Si le panthéisme est une réalité, ceux qui parlent ainsi ont parfaitement raison. Ces excuses, qu'on cherche à se donner à soi-même, montrent qu'on participe jusqu'à un certain point aux doctrines panthéistiques; car elles ne sont valables que dans cette hypothèse. S'il y a une loi fatale qui entraîne le mouvement de chaque être, il n'y a pas de motif de faire ou de ne pas faire une chose plutôt qu'une autre; il faut suivre le mouvement naturel, la spontanéité, l'instinct, s'abandonner aux passions qui naissent au cœur, à tous les désirs qui nous entraînent, à toutes les impulsions qui nous emportent. Il n'y a pas de raison pour s'abstenir de ce qu'on appelle le mal, et pour accomplir ce qu'on appelle le bien, car ce sont des formes équivalentes. Il n'y a aucune différence entre les unes et les autres; il ne reste plus de crainte pour me retenir, plus d'espérance pour m'exciter, car je ne puis mériter ni démériter. Dès l'origine, ma place a été marquée, ma ligne a été tracée dans la vie du grand tout. Je n'en puis dévier, quoi que je fasse, et finalement, après la série des évolutions par lesquelles je dois passer, je retournerai au foyer dont je suis sorti;

ce que j'appelle mon âme, ma personne, s'évanouira dans la vie universelle comme un brouillard dans l'atmosphère, et tout sera dit.

Enfin la morale publique est anéantie comme la morale privée, c'est-à-dire qu'avec ce système, il n'y a plus de politique honnête possible. Vous avez vu dans ces derniers temps se renouveler toutes les erreurs politiques des temps passés, qui sortaient du panthéisme. Une fois cette métaphysique mise en avant, la morale privée étant détruite, la morale publique périt avec elle; car la morale publique, ou la politique, est comme la morale privée; elle est toujours la conséquence d'un dogme ou d'une métaphysique. Je vous ai montré les excès de la politique de Platon ressortant de sa philosophie. Il en est de même ici. Si le monde est Dieu, s'il n'y a qu'un seul être, et que toutes les existences n'en soient que des modifications, et si elles sont toutes les formes multiples du tout dont elles manifestent diversement l'unité, la société humaine devra être construite à l'image de l'univers.

Que deviendra la liberté individuelle, dans une organisation sociale de ce genre? Il n'y en aura pas plus que dans la morale privée : il ne peut pas même y en avoir. Car vous n'êtes plus des personnes, des individus, des citoyens, vous êtes les branches d'un arbre, les rayons d'un centre, les mouvements d'une force, les modifications d'une substance. Il n'y a pas plus de liberté pour vous dans la société que dans l'univers ; car la société, pour être vraie, doit être faite à l'image et à la ressemblance du grand tout. De même donc que dans l'univers

c'est le un qui fait tout, et que toutes les existences n'en sont que les modes et les instruments, ainsi en politique vous devez être les modes et les instruments du tout qu'on appelle l'État. L'État, grand mot dont on fait tant de bruit, et qui en définitive signifie toujours quelqu'un, l'État est tout, et doit tout faire dans son intérêt et pour sa gloire; le reste n'est rien.

De là ces utopies politiques, avortées au milieu du ridicule universel, et qui cependant ont fait encore beaucoup de mal, en séduisant, en excitant les multitudes par l'appât de la richesse et de la puissance obtenues sans travail, savoir, le communisme et le socialisme. Tout cela a été prêché au peuple au nom de la liberté! C'était au nom de la liberté qu'on demandait le sacrifice le plus absolu de la liberté individuelle à la volonté de tout le monde, c'est-à-dire à l'État, qui enchâsse et possède tout dans son unité. L'État seul a des droits; il est comme la substance et la cause unique dans le monde: donc tout pouvoir lui appartient, il est le maître de toutes choses, et les individus ne sont que ses modes, ses appartenances, ses instruments; ils lui sont voués, âme, corps et biens, il en dispose et les fait agir comme il lui plaît.

De là encore ce qu'on a appelé l'organisation du travail. On voulait tous nous enrégimenter, nous faire travailler pour le compte de l'État, sans profit pour l'État ni pour chacun. La société n'eût plus été qu'une grande caserne ou quelque chose de pire; car enfin dans les camps, même avec une discipline rigoureuse, l'individu subsiste, il a encore certains droits. Mais dans le sys-

tème de politique communiste ou socialiste, les individus disparaissent, ils n'ont rien à réclamer, ils sont les âmes damnées de l'État, qui en fait tout ce que bon lui semble, comme dans l'univers le grand tout fait ce qu'il veut de toutes choses.

Voilà ou mènent les doctrines panthéistiques, à la fatalité, à la servitude, à l'anéantissement de la liberté individuelle et publique, et cependant c'étaient des libéraux, ou des hommes se disant tels, qui prêchaient ces doctrines au nom de la liberté!

Pour terminer, et afin de vous laisser quelque chose qui vous serve contre le panthéisme, je dois vous indiquer les deux seules manières de le combattre efficacement.

La première est à la portée de tout le monde, c'est le sens commun en face de la spéculation panthéistique, c'est la conscience pour la pratique. Je dis le bon sens, et non la raison, parce que c'est la raison, livrée à elle-même, qui s'égare dans ses spéculations et s'évanouit dans ses propres pensées, comme dit saint Paul. Quand elle n'a pas quelque chose de supérieur pour l'éclairer et la guider, elle finit par tomber dans cette erreur fondamentale, qui contient toutes les autres.

On réfute le panthéisme comme le scepticisme, en lui opposant le simple bon sens, c'est-à-dire cette manière de voir qui nous est commune à tous, parce qu'elle est le résultat de notre nature, de notre organisation, et le meilleur guide, la sauvegarde la plus sûre de notre existence. Ainsi, comme je le disais dernièrement, supposé qu'il y ait parmi vous un sceptique, un homme qui ne croit

pas à l'existence des corps, qu'il sorte de cette enceinte, et qu'en sortant il rencontre un obstacle qui l'arrête ou un danger qui le menace, assurément il voudra éviter l'un et l'autre. Cependant, s'il est sceptique, il ne devrait pas en tenir compte; mais le bon sens l'emporte sur le système. Il en va de même avec le panthéisme; le sens commun nous empêche d'y croire sérieusement. Malgré nous, instinctivement, nous croyons qu'il y a un Dieu auteur du monde; que ce monde n'est pas Dieu, pas plus que l'ouvrage n'est l'ouvrier; que ce monde est rempli d'êtres divers avec lesquels nous vivons; que ces êtres sont réels, parce que notre vie est sans cesse mêlée à la leur, et que nous sommes constamment occupés à les rechercher ou à les éviter. Nous sommes convaincus que nous existons individuellement et tous les hommes comme nous. Eh! Messieurs, si j'étais sceptique, est-ce qu'en ce moment je pourrais persister dans cette illusion? car enfin est-ce que je me parle ici à moi-même, ou à des fantômes qui n'existeraient que dans mon entendement? Je ne puis pas pourtant vous prendre pour des fantômes! Eh bien, il en serait de même si j'étais panthéiste! Nous sommes invinciblement convaincus qu'il y a une multitude de substances, d'êtres matériels et spirituels distincts les uns des autres, qu'il y a un Dieu, des hommes, et un monde, et à moins de rompre avec le sens commun, c'est-à-dire de devenir fous, ou profonds philosophes à la manière de quelques-uns, nous ne pouvons confondre des choses si clairement différentes, et concevoir l'unité du grand tout.

Et cependant cette erreur monstrueuse, comme je

vous l'ai fait remarquer, est la conséquence fatale de certains systèmes, que de très-bons esprits ont adoptés sans en savoir le dernier mot ou sans vouloir aller jusqu'au bout. C'est qu'il y a deux hommes dans le philosophe, je ne saurais trop le redire; il y a l'homme de bon sens, et l'homme du système, et c'est pourquoi on est quelquefois panthéiste en spéculation, quoiqu'on suive le bon sens en tout le reste. Il est bien certain que le panthéiste le plus déclaré reconnaît quelque chose qui n'est pas Dieu, ne fût-ce que lui-même.

D'un autre côté, il y a la conscience, qui préserve des aberrations morales, même quand on croit à la fatalité. Il y a des moments où la conscience réclame; on sent très-bien qu'on fait mal, qu'il y a un devoir à accomplir, des obligations à remplir, une injustice à éviter; on sent qu'il faut mettre sa conscience en sûreté et sauver sa responsabilité. Cependant, dans le panthéisme, toutes ces choses sont des illusions ou des chimères.

Quant à l'autre manière de combattre le panthéisme, je l'indiquerai rapidement, parce que je n'ai pas le temps de la développer.

Le panthéisme naît de la prétention d'expliquer par la raison seule Dieu et la création. Si la raison est inconséquente, elle s'arrête au dualisme, comme Platon, qui admet un Dieu avec une matière incréée, éternelle comme lui, et qu'il doit dompter et façonner malgré ses résistances. Si la raison est conséquente jusqu'à l'extrême, elle outrepasse le dualisme et elle est entraînée à l'unité de substance, par son impuissance d'expliquer la création par ses seules lumières. Sur ces deux points si im-

portants il n'y a que deux solutions valables, et ces deux solutions sont chrétiennes.

L'argument le plus fort de nos jours en faveur du panthéisme a été celui-ci : Dieu est essentiellement actif, il ne peut pas ne pas agir, donc il crée nécessairement, donc le fini est un produit nécessaire de l'infini, donc la création est nécessaire !

A cela, la philosophie chrétienne répond : Oui, Dieu est essentiellement actif, il est acte pur, donc il faut qu'il agisse; il est l'esprit infini, donc il doit connaître; il est la volonté infinie, donc il faut qu'il veuille; il est l'amour infini, donc il faut qu'il aime. Or à l'action, à la connaissance, à la volonté, à l'amour de l'infini, il faut un terme, un objet digne de lui, infini comme lui et avec lequel il soit dans un rapport nécessaire, puisqu'il ne peut pas ne pas agir, ne pas connaître, ne pas vouloir, ne pas aimer. L'objet essentiel de l'acte ou de la connaissance de Dieu doit donc être universel comme lui; l'objet essentiel de l'amour de Dieu ne peut être qu'un objet universel; l'objet essentiel de la volonté universelle doit être un objet universel. Mais la création étant finie n'est qu'un objet fini de l'acte infini, et par conséquent ne peut en être l'acte essentiel; ce n'est donc pas là le terme adéquat à l'activité infinie.

Or voici ce que dit le christianisme : Dieu est acte pur, donc il produit nécessairement, donc il engendre de toute éternité par la connaissance qu'il a de lui-même. Or il est l'être universel, donc par la conscience qu'il a de lui, et qu'il ne peut pas ne pas avoir, il engendre l'image de l'être universel, qui lui est parfaitement

égale, bien que distincte, et cette image est sa parole, son intelligence, sa sagesse, son λόγος. Dieu aime, il ne peut pas ne pas aimer; or il ne saurait aimer essentiellement que ce qui est souverainement parfait, donc l'objet de son amour est l'image de sa propre perfection. Donc de l'activité de Dieu résulte nécessairement la triplicité même des termes ou personnes en Dieu, savoir : le principe, qui par la conscience qu'il a de lui-même produit sans cesse son image, laquelle est le caractère de sa substance et la splendeur de sa gloire, son verbe, le λόγος universel, et puisqu'il produit, puisqu'il engendre, il est le père, et le verbe engendré est le Fils, et du rapport nécessaire de l'un et l'autre procède l'amour, ou l'esprit de vie, puisqu'il n'est pas possible que Dieu engendre son verbe sans l'aimer et sans en être aimé. Donc Dieu en se connaissant de toute éternité agit et produit éternellement, et par conséquent il trouve dans sa fécondité même l'objet essentiel de son activité et de son amour.

Voilà l'idée du dogme fondamental du christianisme, et il n'y a pas d'autre moyen de sortir métaphysiquement du panthéisme. Vous voyez par là que Dieu n'a pas besoin de créer pour agir; par conséquent, s'il a créé le fini, c'est par un acte qu'il a bien voulu faire, mais qui ne lui est pas essentiel, et dont il n'avait aucun besoin, *creavit quia voluit*. Le seul acte qui lui soit essentiel est un acte universel qui reproduit l'universel, et qui ainsi est infini dans le sujet comme dans l'objet. Or, cet acte ne se fait qu'en Dieu, par la connaissance que Dieu a de lui-même. C'est le complément ou la plénitude de

la vie divine, et l'expression formulée de cet acte est le dogme de la sainte Trinité. Oh ! Messieurs, il y a là des choses magnifiques à contempler et à dire, si l'on trouvait un langage pour les rendre ; il y a là une philosophie sublime et vraiment transcendante, par l'application de cette haute science de la nature de Dieu à la connaissance de l'homme et du monde ; car ce dogme fondamental de la religion chrétienne est en même temps la première loi, la loi universelle de la création.

Terminons. Le dogme de la création, tel que le christianisme l'enseigne, est la vérité pure et sublime telle que Dieu nous l'a révélée, car la raison ne peut y atteindre par ses seules lumières. La création chrétienne est la création *ex nihilo*. La raison seule, au contraire, et avec elle toute la philosophie ancienne, dit : *Ex nihilo nihil*. Nous disons, nous, Dieu a fait toutes choses de ce qui n'était pas : *Dixit, et facta sunt; fiat lux, et facta est*. Là est le mystère de la puissance divine et c'est la seule solution qui préserve du panthéisme; sinon, vous arrivez, soit à l'éternité de la matière avec Platon, soit à la substance unique, matière ou esprit, avec la plupart des autres philosophes, étrangers ou opposés aux idées chrétiennes.

Voilà les deux grandes vérités qui combattent le panthéisme et le détruisent. Ces deux vérités sont de l'ordre surnaturel ; c'est la révélation qui nous les a fait connaître ; mais vous voyez qu'elles éclairent admirablement la spéculation philosophique, et que quand la raison unit sa lumière à celle qui lui est accordée d'en haut, un horizon nouveau s'ouvre devant elle, où elle aperçoit

l'enchaînement des vérités naturelles et surnaturelles, et les rapports du ciel et de la terre.

Vous voyez en outre que la haute spéculation du christianisme est d'accord avec le bon sens, et que, de toutes les doctrines que nous avons interrogées sur ces graves questions, c'est la seule qui nous donne une solution raisonnable. Mais, il faut l'avouer, cette solution ne vient pas des hommes, et elle n'en pouvait venir; car il n'y a que Dieu qui puisse nous dire la nature de Dieu, et celui-là seul, qui a fait le monde par sa parole, peut nous expliquer par sa parole l'origine du monde.

TREIZIÈME LEÇON.

MORALE CHRÉTIENNE.

Nous voici arrivés à la morale chrétienne, par laquelle ce cours doit finir. Nous devons vous l'exposer, puis la comparer, comme nous avons fait des autres doctrines, à l'idée de la morale parfaite, et aux conditions que nous avons posées en commençant, et enfin l'apprécier par cette comparaison. Mais il nous faudrait pour cela quelques leçons, et les circonstances m'obligent à terminer le plus tôt possible. Je vais donc vous présenter la morale chrétienne dans son ensemble et sommairement, afin de vous la faire voir de haut, et de vous mettre à même de juger par un seul coup d'œil qu'elle est adéquate à l'idée de la morale, ou au moins qu'elle en approche autant que la réalité peut approcher de l'idéal.

Rappelez-vous aussi, Messieurs, que le cours de cette année n'était qu'une introduction à l'enseignement de la morale évangélique, ou de la théologie morale. Dès lors ce qui viendra l'année prochaine devra faire suite

à ce qui a été dit dans ces quelques leçons. Nous n'avons donc pas autre chose à faire en ce moment, après l'exposition abrégée de la morale de l'Évangile, après l'avoir rapprochée de la mesure adoptée, qu'à conclure si elle coïncide avec cette mesure, ou si elle n'y coïncide pas. Par conséquent, n'attendez pas de moi une explication développée de la morale chrétienne; ce serait l'objet de tout un cours, et même de plusieurs. Il ne s'agit aujourd'hui que d'arriver à la conclusion de la démonstration qui a été le sujet de ces leçons, savoir que de toutes les doctrines qui ont eu cours parmi les hommes, la morale évangélique est la seule qui réponde à l'idée de la morale parfaite et qui en remplisse les conditions.

Ici se présente la même nécessité que dans les expositions précédentes. La morale, avons-nous dit, étant une règle pratique, la conséquence d'une théorie, il est impossible d'établir une morale sans une métaphysique quelconque dont elle dérive. Il nous faut donc faire pour la morale évangélique ce que nous avons fait pour les autres, c'est-à-dire, il faut vous exposer assez de la doctrine dont elle sort pour que vous compreniez sa raison d'être, comment elle en découle nécessairement, et que, son principe métaphysique une fois posé, elle ne peut pas n'en pas sortir, comme aussi il lui est impossible de subsister sans lui. Il vous deviendra évident par là, qu'on ne peut raisonnablement admettre l'une sans admettre l'autre, et qu'il y a beaucoup d'inconséquence, ou peu de sincérité, à nier et à repousser le dogme chrétien, quand on accepte et admire la morale qu'il enfante.

Il faut donc vous exposer rapidement cette grande doctrine qu'on appelle le christianisme, au moins en ce qu'il vous est nécessaire de savoir pour comprendre comment la morale évangélique en sort. Or, Messieurs, ce n'est pas une petite affaire que de présenter la dogmatique chrétienne dans son ensemble et dans son enchaînement si rigoureux, en une leçon, en une moitié de leçon. Car dans le christianisme, à le considérer humainement, se trouve la plus haute philosophie. C'est la doctrine la plus large, la plus profonde, renfermant, je le répète, toute une philosophie, et plus qu'une philosophie; et ses dogmes sont liés, enchaînés avec une telle rigueur, qu'il est impossible de toucher à l'un sans ébranler tous les autres. De là, Messieurs, la sollicitude et la vigilance de l'autorité, instituée divinement pour conserver et transmettre pur et inaltéré ce précieux dépôt, qu'il faut accepter ou rejeter tout entier.

Remarquez en outre que cette philosophie, qu'on appelle le christianisme, *humanum dico*, touche à tout, a des réponses sur tout; elle embrasse l'univers, l'universalité des êtres, et nous fait connaître, croire ou concevoir d'une manière péremptoire tout ce qu'il nous est nécessaire de savoir en cette vie pour la diriger et la mener à bonne fin. Elle ne prétend pas nous enseigner autre chose, et elle écarte comme oiseuses toutes les questions qui ne vont point à ce but. Mais ce qui nous est vraiment utile pour notre salut en ce monde et dans l'autre, elle l'apprend clairement à tous les hommes de bonne volonté, et elle le dit à chacun avec le langage

qui lui convient, se faisant toute à tous, savante avec les savants, simple avec les ignorants, petite avec les petits enfants, en sorte que tous peuvent aller à son école et en retirer des fruits de vérité, de justice et de bonheur.

Mais non-seulement elle a des réponses à donner, elle a aussi des secours. C'est une école enseignante et une école pratique; le maître ne se contente point d'exposer la spéculation, le dogme, il donne encore l'exemple: non-seulement il dit ce qu'il faut faire, comment il faut le faire, mais il apprend à le faire, en l'accomplissant le premier. Ah! Messieurs, c'est une école unique dans le monde, et le caractère de cette école, qui ne ressemble point sous ce rapport aux écoles humaines, montre bien qu'elle est divine.

Le christianisme embrasse dans ses dogmes et explique, autant qu'il nous est nécessaire de le savoir, Dieu, l'homme et le monde. Il nous instruit sur ces points importants de tout ce que nous avons besoin de connaître pour la direction pratique de notre vie présente et pour la vie future.

Ainsi, d'abord sur Dieu, le christianisme enseigne l'unité de Dieu, le monothéisme, et cela de la manière la plus nette et la plus absolue : Tu adoreras un seul Dieu, et tu n'aimeras que lui. Donc voilà tous ses disciples sauvés du polythéisme et de l'idolâtrie.

Non-seulement il proclame l'unité de Dieu, mais encore il fait connaître ce qu'aucune doctrine n'a enseigné, la nature de Dieu. Il nous introduit, si j'ose m'exprimer ainsi, dans l'intérieur de la nature divine; il

nous fait entrer dans la conscience de Dieu par la définition du dogme de la Trinité; définition si rigoureuse, et en même temps si délicate, si subtile, qu'un mot, une lettre, que dis-je, le point d'une lettre, un iota a soulevé des montagnes de discussions entre les Ariens et les catholiques; car le moindre changement pervertit le dogme et altère la doctrine.

Le christianisme enseigne non-seulement que Dieu est un dans sa substance, mais encore qu'il est triple dans ses distinctions ou dans les personnes : *unus in trinitate, trinus in unitate.* C'est le dogme sublime de la Trinité, qui, réduit à son expression théologique, formulé avec toute la rigueur doctrinale, est enseigné aux plus petits enfants qui l'apprennent et le répètent, sans le comprendre assurément, — car les plus grands philosophes ne le comprennent pas eux-mêmes, — mais l'admettant avec foi, ils reçoivent dans cette formule l'idée et la loi de l'Être universel, et par conséquent le principe fondamental de la religion et de la science. Car dans cet énoncé dogmatique se trouve virtuellement non-seulement la philosophie de la nature et de l'homme, mais celle de la Divinité elle-même, de la nature divine, c'est-à-dire la manifestation aussi claire qu'il est possible, et qu'il est donné à l'entendement humain de la concevoir, de la vie même de Dieu dans sa conscience, dont la Trinité des personnes est la conséquence nécessaire et la complète expression.

Tous les êtres ont été créés à l'image de l'Être universel, les uns pleinement, comme les anges et l'homme, les autres partiellement, comme les créatures sans rai-

son, qui n'ont que des vestiges de la Divinité, tandis que l'homme en reproduit la ressemblance. Dans notre conscience, en effet, nous sommes l'image de Dieu, nous reproduisons la vie divine par la vie humaine dans ce qu'elle a de plus intime et de plus essentiel; car il est impossible que vous arriviez à la conscience de vous-même sans poser en vous une trinité de facultés dans une unité d'âme et de personne, et de là la différence de la conscience humaine et de la conscience divine, où il y a une trinité de personnes dans une nature unique. C'est la différence du fini à l'infini, de l'homme à Dieu.

Et quand la philosophie humaine, aidée des lumières de la foi, pousse ses explorations dans le monde, elle retrouve aussi dans toutes les créatures sans raison, qui portent en elles des traces de la Divinité, l'application de cette loi primitive de l'être, qui est toujours une manifestation de l'unité par trois termes, l'unité dans la triplicité ou la Trinité. Nous pourrions vous signaler ici de nombreuses analogies, qu'il ne faut pas donner sans doute pour des preuves directes, mais qu'on peut considérer comme des vestiges de Dieu dans les créatures, des transparences de la vie divine au milieu des êtres qu'elle a produits, et où sa main puissante a imprimé sa marque.

Ainsi, dans l'ordre matériel vous ne pouvez pas enfermer une figure sans trois côtés, sans trois lignes. Vous ne pouvez constituer un corps sans trois dimensions. Dans l'ordre spirituel, dans l'ordre logique, vous ne pouvez pas établir un raisonnement sans trois

propositions, ni construire une proposition sans trois termes. Vous ne pouvez former l'accord parfait, qui est la base de la musique, sans trois sons élémentaires. Partout brille le reflet de la divine Trinité, car elle a laissé son sceau, son empreinte dans toutes ses œuvres, et nous retrouverions cette empreinte, plus ou moins obscurcie, dans tous les règnes de la nature, si nous avions le temps de les passer en revue.

Vient maintenant la création, cette autre question immense qui a toujours été agitée par les philosophes, et qu'aucun n'a résolue d'une manière sensée et acceptable. Les uns admettent, comme Platon, une matière éternelle, et ne voient en Dieu que le formateur de cette matière, l'artiste qui la façonne, et de là l'inconvénient énorme du dualisme, ou de deux infinis en face l'un de l'autre, l'infini de l'Esprit qui est Dieu, et l'infini de la pure matière. D'autres, pour éviter l'absurdité du dualisme, ou de deux infinis coexistants et se limitant, adoptent le système de l'émanation, c'est-à-dire que toutes les créatures sortent de Dieu, de sa propre substance sans s'en détacher, et alors on retombe dans le panthéisme, autre absurdité, autre monstruosité, autre abîme, qui entraîne la ruine de toutes choses dans l'humanité.

Eh bien! le christianisme a dévoilé le mystère de la création, et cela de la manière la plus simple et la plus sûre à la fois; car c'est Dieu qui nous a dit lui-même le secret de l'acte créateur. Lui seul pouvait le dire, Messieurs, car aucune créature n'étant capable de créer, ne peut savoir par elle-même ce qu'est l'acte créateur.

Nous créons à la manière du Dieu de Platon, et c'est ce qui montre que le Dieu de Platon est une conception purement humaine. Il nous faut une matière préexistante pour faire quoi que ce soit, de l'argile, du bois, du marbre, des métaux pour former une statue, une toile, des couleurs et des pinceaux pour composer un tableau; et nous ne ferons jamais que façonner et disposer ces matériaux étrangers, conformément à l'idée que nous portons en nous, et par laquelle nous nous rattachons au monde intelligible.

Le christianisme nous dit tout simplement : Dieu a créé par son Verbe, par sa parole; il a dit : Que les choses soient, et les choses ont été faites par sa toute-puissance, et il l'a dit, parce qu'il l'a voulu ainsi dans sa sagesse, et il l'a voulu ainsi par amour pour les créatures, qu'il a résolu de faire exister.

Pourquoi Dieu nous a-t-il créés? Si vous demandez le motif interne, subjectif, qui a porté Dieu à produire des êtres qui n'existaient pas, lui seul peut le savoir, et au fond, la solution de cette question nous importe peu; c'est une question oiseuse. Mais si par ce *pourquoi* vous entendez la cause finale de notre existence, par conséquent le but qu'il lui a assigné et que nous devons atteindre, il nous importe grandement de le savoir, et c'est pourquoi le christianisme nous dit : Dieu vous a créés pour le connaître, l'aimer et le servir. C'est tout ce qu'il nous en faut pour la morale, pour la conduite de la vie.

Pourquoi Dieu a-t-il créé dans un temps et non dans un autre? Encore une question oiseuse, où l'esprit hu-

main s'épuise et se confond. La doctrine chrétienne n'y répond pas. Les questions de ce genre soulèvent des antinomies perpétuelles entre le temps et l'éternité, entre l'étendue et l'espace pur, entre le fini et l'infini; l'esprit humain s'y perd. Jamais un esprit fini ne comprendra l'infini ni le rapport du fini à l'infini.



Ainsi Dieu a créé parce qu'il l'a voulu, il a créé de ce qui n'était pas, et non avec une matière préexistante. La matière pure, coéternelle à Dieu, et rebelle à sa puissance, est une imagination platonicienne, et probablement elle était antérieure à Platon.

Si Dieu a créé parce qu'il l'a voulu, il n'a pas créé nécessairement. Les créatures ne sortent pas de lui par un procédé fatal, par une émanation nécessaire, qui serait une condition essentielle de sa nature active. Dieu est l'Être universel. Dans la conscience infinie qu'il a de lui-même, il connaît tout, et puisqu'il est l'Être universel, il connaît par son idée toutes les possibilités de l'être, et il n'avait pas besoin de les faire sortir de lui en réalités; il se suffisait à lui-même. Par la liberté souveraine de l'acte créateur, nous échappons au dualisme, à l'éternité de la matière, et au panthéisme.

Dieu a créé librement de rien, *ex nihilo*. Mais prenons garde; les hommes sont toujours portés à matérialiser les choses, et on a abusé étrangement de ce mot *ex nihilo*, comme si rien était quelque chose. Les uns ont dit que Dieu a tiré les choses du néant, comme si le néant était une espèce de magasin où elles étaient contenues, au moins en puissance. D'autres ont parlé de la fécondation du néant, expression figurée qui n'est

pas même juste comme figure; car ce qui n'existe pas, le rien, ne peut pas être fécondé. Pour qu'il y ait lieu à fécondation il faut deux choses : un principe fécondant, et une matière à féconder, une matrice fécondable où sont les germes qui doivent recevoir l'animation et la vie. Supposer tout cela dans le néant, ce serait nous ramener à la matière préexistante. Nous savons bien que plusieurs auteurs qui ont employé cette expression, le grand Bossuet entre autres, étaient bien loin de cette pensée; mais nous voulons montrer seulement où peut conduire logiquement l'abus d'une image. Les Pères disent bien mieux : Ἐκ μὴ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίεσε : Dieu a fait les choses qui sont de ce qui n'était pas, c'est-à-dire qu'avant la création, aucun être fini n'existait et la création les a fait être. Avec cette formule plus d'équivoque, plus de chance d'erreur; la puissance divine est posée avec toute son énergie, dans toute son indépendance et sa majesté.

Qu'est-ce que Dieu a créé? Ici encore dispute entre les philosophes depuis qu'il existe des philosophes. Les uns disent : Il n'y a que de la matière plus ou moins dense, plus ou moins subtile, depuis la terre et les métaux, qui sont la matière la plus concentrée, jusqu'à l'air, le feu et l'éther, qui sont la plus ténue, la plus déliée. Qu'auraient donc dit ces philosophes anciens s'ils avaient eu comme nous le bonheur d'être éclairés au gaz? — le mot gaz est une corruption du mot allemand *geist*, qui veut dire esprit.— Ils auraient dit sans doute que l'âme humaine était un gaz, et elle n'en aurait pas été plus claire pour cela. Ils auraient dit que l'esprit est un fluide impondérable, électrique, galvanique, électro-galvani-

que, et que l'homme dans l'exercice de sa pensée n'était qu'une pile ! Il y en a qui le disent aujourd'hui.

D'autres ont dit : Il n'y a pas de matière. La matière n'est qu'une apparence, un fantôme, il n'y a que des esprits; et ils se sont jetés dans un spiritualisme outré.

Le christianisme dit gravement : *In principio Deus creavit cœlum et terram*, au commencement, ou dans le principe, Dieu a créé le ciel et la terre, et par le ciel on a toujours entendu dans la tradition chrétienne le monde des esprits, les intelligences, et par la terre tout ce qui est matériel; en sorte que la doctrine chrétienne pose à son point de départ la dualité dans la création et évite de prime abord le panthéisme, soit le panthéisme spiritualiste, soit le panthéisme matérialiste, deux erreurs énormes et aussi funestes l'une que l'autre; car soit qu'on fasse du panthéisme matériel et qu'on dise : Tout est matière, soit qu'on fasse du panthéisme spirituel, et qu'on dise : Tout est esprit, la liberté est anéantie des deux côtés et la personnalité s'évanouit.

C'est pourquoi, tout en rendant justice à la philosophie moderne, qui veut être spiritualiste et qui l'est en effet, car elle a combattu avec succès le matérialisme et le sensualisme du dernier siècle, cependant on ne peut la louer sans réserve, parce que, après s'être retirée du matérialisme, elle s'est jetée dans un spiritualisme exclusif, qui, selon moi, mène au panthéisme. Je ne dis pas que ce spiritualisme, dans l'intention de ces philosophes, soit du panthéisme, mais je dis qu'il y mène : *souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire*. Si l'on nous a sauvés de la mort d'un côté pour nous faire

périr de l'autre, je ne vois pas vraiment de quoi nous devons être reconnaissants.

Quant à la nature de l'homme, le christianisme est encore plus net, et vous savez combien de disputes ce problème a soulevées parmi les philosophes. On a donné tant de définitions de l'homme, que les disciples de la philosophie sont dans l'embarras du choix et ne savent réellement pas à qui entendre. Vous vous rappelez la malice de Diogène, quand Platon eut défini l'homme un animal à deux pieds et sans plumes; il pluma un coq et le jetant dans l'école, il s'écria : Voilà l'homme de Platon. Ce qui est vrai, Messieurs, c'est que toutes les définitions de l'homme données par les philosophes anciens tombent dans les excès que nous avons signalés, les unes ne voyant en lui qu'un être matériel, un corps organisé; les autres qu'un être spirituel, un esprit pur. Ainsi Platon croit que l'essence de l'homme est l'âme seule, l'esprit exclusivement, et que le corps ne fait pas partie intégrante de la personne humaine. C'est une grave erreur et qui a d'énormes conséquences.

D'autres, tels que les stoïciens, pensent que l'âme elle-même est matière et la matière la plus subtile, la plus sublimée, la plus raréfiée. Toujours la philosophie a vacillé, comme une personne ivre, entre ces deux excès, de la matière et de l'esprit, de l'âme et du corps. Le christianisme a dit tout simplement et il l'a dit le premier, que l'homme est composé d'une âme et d'un corps. Aristote, objectera-t-on, avait écrit quelque chose comme cela, et même aussi Platon. Mais voici la différence : le christianisme a montré que l'âme et le corps

sont les deux parties essentielles et intégrantes de l'humanité, et qu'ainsi ces deux substances, — en s'associant pour former la nature humaine,— constituent une même personne qui est l'homme; en sorte que la personnalité humaine a deux éléments et ne peut être complète et intégrale que par la réunion, la compénétration de ces deux éléments.

C'est pourquoi, quand l'homme dit *je, moi*, cette expression s'applique aussi bien à son corps qu'à son âme; il dit : Je mange, je marche, comme il dit : Je pense, ou je veux. Donc le corps fait une partie essentielle de la personnalité humaine. Donc l'homme, dit le christianisme,—et de la nature de l'homme il déduit son rang et sa destination,—l'homme est un être mixte, placé entre l'esprit et la matière, entre le monde des intelligences et le monde des corps, et qui doit les unir, comme moyen terme entre l'un et l'autre, participant de la nature des deux; il est l'abrégé de l'univers, un microcosme; il contient en lui les éléments de tous les êtres, il touche à tout, il met son influence partout, il se nourrit de toutes choses; il a une action générale sur la terre et il communique avec le ciel, puisqu'il tient par son esprit au monde intelligible, et par son corps au monde matériel. De là le respect qu'il doit à son corps et la beauté, l'utilité de la continence, de la chasteté, de la virginité. Car enfin ce corps n'est pas un vêtement qu'on puisse souiller, parce qu'on le quittera demain. Non, si je le souille, j'en retrouverai les taches ailleurs, et si elles sont malheureusement ineffaçables, si elles ont résisté à toutes les purifications de ce monde et d'un autre, de

la lumière et du feu, il faudra que je les porte et les dévore pendant l'éternité. Cette même chair, je la retrouverai, je la reprendrai un jour ; car elle est un élément essentiel de ma personne; je ne puis pas être complet sans elle. Oui, s'écrie Job, cette chair dont je suis revêtu maintenant, elle ressuscitera un jour, quand mon existence sera réintégrée. Puisque j'ai péché dans ma chair et dans mon âme, c'est-à-dire dans toute ma personne, il faut que les deux parties de mon être participent à la réparation de la justice ou à l'expiation de la faute, et c'est ce qui s'accomplira au grand jour de la consommation, quand chacun ressuscitera et paraîtra avec son corps devant le tribunal de Dieu pour recevoir ce qu'il aura mérité par ses œuvres.

Telles sont les conséquences de la doctrine chrétienne, et vous voyez jusqu'où elles vont. Au lieu de cela, supposez que le corps ne soit qu'un vêtement d'un jour, une prison temporaire, un obstacle accidentel, comme le pensaient les platoniciens ; il faut s'en débarrasser, s'en délivrer le plus tôt possible et à tout prix. Pourquoi laisser son âme dans une telle gêne, dans une si indigne servitude, dans cette boue? Pourquoi ne pas briser cette prison qui comprime l'intelligence, l'appesantit, et l'empêche de s'élever aux choses éternelles sur les ailes de la contemplation. Le suicide, qui est une vertu pour le stoïcien, doit être au moins une tentation pour le platonicien.

Ainsi le christianisme nous apprend ce qu'est l'homme, sa nature mixte, son rang dans la création, et par cela même sa loi et sa fin.

Quant à la fin de l'homme, relisez les philosophes anciens et modernes; pour que l'expérience soit plus frappante, allez à un philosophe vivant, le plus célèbre que vous pourrez rencontrer, et demandez-lui à brûle-pourpoint, la question sur la gorge : Quelle est la fin de l'homme? Pourquoi a-t-il été créé et mis au monde? Il vous répondra aussi, s'il est sincère, qu'il n'est pas le bon Dieu pour le savoir, comme le philosophe dont je vous parlais précédemment, ou s'il n'est pas sincère, il se répandra en réponses vagues, ou s'enveloppera de phrases pompeuses et embarrassées, qui n'auront aucun sens précis et ne mèneront à rien. Il vous parlera de lumière toujours croissante, de progrès indéfini, de développement humanitaire, de perfectionnement sans limites, d'approximation de l'infini, peut-être même d'absorption dans l'infini, en sorte qu'après toutes ces belles explications, vous n'en saurez pas mieux ce que vous serez un jour et où vous devez arriver.

Le christianisme vous dit simplement : L'homme a été fait à l'image de Dieu, sa fin est donc de s'approcher de Dieu le plus qu'il pourra et de s'unir à lui; car l'image doit ressembler au modèle, elle ne vit que par cette ressemblance, et c'est sa perfection. L'homme a été créé et mis au monde pour connaître Dieu, l'aimer et le servir; car Dieu est son principe; il a tout reçu de lui, son être, ses facultés, l'air qu'il respire, l'aliment qui le répare, sa vie tout entière; donc pour la conserver et l'accroître, il doit rester uni à son principe, s'y attacher toujours plus intimement, afin d'en tirer la nourriture dont il a besoin, et de manifester par ses

actes la puissance et la gloire de son auteur, comme la conséquence manifeste son principe, l'effet sa cause, comme la branche qui se charge de fleurs et de fruits fait connaître la vertu du tronc, sur lequel elle est greffée et dont elle boit la séve. L'amour de Dieu par-dessus tout, qui est le premier commandement, est donc aussi la fin dernière de l'homme, puisqu'en s'unissant par l'amour à Dieu qui est la source de la lumière et de la vie, l'homme y trouve tout ce qui peut satisfaire son esprit, rassasier son cœur, c'est-à-dire la plénitude de la science et du bonheur. Voilà comment le christianisme résout cette immense question.

Il y en a une autre, encore plus difficile peut-être, c'est la question de l'origine du mal. Qu'en ont dit les philosophes? Ouvrez leurs livres, et recueillez leurs réponses. Les uns nient le mal, c'est plutôt fait, cela ne l'empêche pas de marcher; au contraire, il en marche plus vite et plus sûrement. Le principe du mal aime beaucoup qu'on le nie, parce qu'alors on n'est pas en garde contre lui.

Les autres ne savent comment préserver Dieu de l'origine du mal; ils arrivent presqu'à douter de sa justice, de sa sagesse et de sa bonté, ou de sa puissance, s'il a produit, permis, ou laissé faire le mal dans le monde.

Le christianisme vous dit aussi simplement que tout à l'heure : Oui, le mal existe, et la preuve, c'est que l'homme n'est plus en rapport immédiat avec son principe, comme il devait l'être en vertu de sa création primitive et des grâces qu'il avait reçues. C'est pourquoi il

ne rapporte plus à Dieu spontanément ce qu'il est, tout ce qu'il fait; il le rapporte au contraire naturellement à lui, car il veut être sa loi à lui-même, il prétend se suffire, se substituer à Dieu. C'est l'amour-propre ou l'égoïsme à la place de l'amour de Dieu; car il met sa volonté avant la volonté divine, et tandis que dans l'état primitif son âme gouvernait sa raison, sa raison maîtrisait son corps et son corps dominait le monde terrestre que l'homme avait mission de cultiver et de développer; maintenant c'est le contraire, l'homme commence par être terrestre, par vivre de la vie animale; il est dominé par les instincts les plus grossiers, et rapporte tout à son existence physique, à ses sens; il s'enterre dans la matière, en suivant l'attraction du corps. Donc l'homme est sorti de son ordre.

Le christianisme répond simplement à cette question : Qu'est-ce que le mal?, — et les petits enfants, au sortir du catéchisme, vous diront avec lui : —Puisque Dieu est souverainement bon, il ne peut pas faire le mal; puisqu'il est souverainement parfait, le mal ne peut pas sortir de lui, c'est donc la créature qui a fait le mal. Le mal consiste dans la violation de la loi, dans la désobéissance à la loi et dans le désordre qui en résulte. On fait le mal aussitôt qu'on sort de la loi, qu'on met sa volonté à la place de la volonté divine, qui est la loi des créatures. Ainsi s'est fait le premier mal; c'est une créature qui a mis sa volonté à la place de la volonté de Dieu, et alors elle a manqué à la justice vis-à-vis de son auteur, puisque la créature doit tout à Dieu et par conséquent doit lui restituer tout ce qu'elle en reçoit.

En changeant ses rapports avec Dieu, elle a bouleversé son existence; car le mal s'est répandu avec toutes ses conséquences en elle et autour d'elle, par la faute de sa volonté pervertie.

Le mal se fait encore aujourd'hui de la même façon; c'est toujours la substitution d'une volonté individuelle à la loi, qui est pour tous, parce qu'elle est la volonté de Dieu, et l'expression du bien de tous.

La violation de la justice vis-à-vis de Dieu a donc brisé le lien d'amour qui unissait la créature au Créateur. Car dire à Dieu : je ne veux plus de vous, de votre influence, de votre volonté, de votre amour, c'est rompre, autant qu'on le peut, toute communication avec lui; on n'aime plus celui contre lequel on se révolte. Donc par cet acte coupable et insensé, l'homme a commis, d'une part, une immense injustice, et, de l'autre, il a brisé les canaux par lesquels la vie divine lui arrivait, il s'est séparé de la source de la vie. Tel est le double résultat de l'origine du mal, de la manière dont il a été produit, et le christianisme avec ses moyens réparateurs va sortir de là.

Dans l'état primitif de la création, tout était en ordre, toutes choses étaient bonnes. Le désordre de la volonté de la créature a mis le désordre dans le monde créé, et le mal moral a produit le mal physique. L'ordre ne peut donc y être rétabli que si le mal est combattu, vaincu, et le mal ne peut être vaincu que par des moyens contraires aux causes qui l'ont amené. Or, qu'est-ce qu'il y a eu? Une violation de la justice, une injustice énorme commise envers Dieu par la créature, il faut donc qu'elle soit ré-

parée. Il y a eu en outre rupture du lien d'amour entre la créature et le Créateur, entre Dieu et l'homme; donc les choses ne peuvent être réparées que par le rétablissement du rapport d'amour, que si la participation à la vie divine est rendue à l'homme. Donc il faut un acte de justice pour réparer l'injustice commise, par conséquent un châtiment; car la justice est imprescriptible. Mais dans la vindicte de Dieu éclatera sa miséricorde, et l'homme coupable sera sauvé et relevé par les admirables moyens de l'expiation de son crime.

La justice a été violée par une volonté créée, qui a dit dans son orgueil : Je monterai jusqu'au ciel, jusqu'au trône de Dieu et je me mettrai en sa place. Cette créature aveugle s'est ainsi pervertie dans son existence, et elle a bouleversé toutes les existences qui dépendaient de la sienne. Elle a donc revêtu une fausse existence, parce qu'elle a pris une position fausse. C'est la maladie faisant invasion dans un corps sain. Quand un organe irrité se met en opposition avec le foyer de la vie, il tend à absorber tout le sang qui y afflue; il travaille à se faire un règne au milieu de l'organisme. S'il est plus puissant que l'organisme, il le tuera; si l'organisme est plus puissant que lui, il finira par réabsorber le mal, et le produit anormal sera détruit. De même ici, il fallait que cette fausse existence de l'homme fût détruite.

Il y en a qui disent : Dieu, qui est tout-puissant, ne pouvait-il pas d'une parole arranger tout cela? Et ma liberté donc? Est-ce que je n'ai pas le pouvoir de résister à Dieu à mes risques et périls, si bon me semble?

Qui m'en empêchera? Dieu, tout puissant qu'il est, ne peut rien contre lui-même, contre sa sagesse; et puisqu'il a donné à l'homme la liberté, il a consenti aux conséquences et aux abus possibles de cette liberté. Une de ces conséquences, et son plus grand abus, c'est le pouvoir de se révolter contre Dieu, c'est la guerre que l'homme peut lui faire. Sans doute cette guerre est insensée, mais enfin elle est possible. Or, pour réparer pleinement la révolte de la volonté, il faut un acte de soumission volontaire, un acte moral, par conséquent libre. Quand Dieu nous écraserait, cela ne réparerait rien; car le désordre de la volonté coupable ne serait ni renié ni expié.

Il faut donc dans la réparation le concours de celui qui a fait le mal; il faut que la volonté, qui a troublé l'ordre, le rétablisse par un acte bien ordonné. On ne détruit un acte faux de la volonté que par un acte vrai. Il faut donc que l'homme détruise lui-même ce qu'il a fait : de là la nécessité morale du sacrifice.

L'homme doit détruire le mal qu'il a commis, en immolant cette fausse existence qu'il a revêtue. Elle doit être immolée dans sa volonté, il faut que cette volonté, qui s'est détournée de Dieu, se retourne vers lui par l'obéissance : — dans son esprit, il faut que son esprit qui s'est exalté par l'orgueil contre Dieu, revienne vers lui par la foi; — dans son corps, il faut que ce corps qui a été bouleversé par les passions humaines rentre dans l'ordre par la discipline et se soumette à la raison, comme la raison sera soumise à la loi divine. De là l'ascétique chrétienne.

Puis après le sacrifice, et comme conséquence, il faut que le lien d'amour soit aussi rétabli; il faut que l'homme rentre en communication d'amour avec celui qui est l'amour même, et que la vie divine lui soit rendue.

Voilà les deux grandes choses qui devaient être accomplies pour la réparation de l'humanité déchue. Eh bien! Messieurs, cela était impossible à l'homme seul. La volonté humaine était trop pervertie, et son intelligence trop obscurcie, pour qu'il pût même comprendre ce qu'il y avait à faire; il ne pouvait pas l'effectuer par ses propres forces, et d'ailleurs, quand un homme l'aurait pu, tous les autres l'auraient-ils pu également, et un seul le pouvait-il pour tous?

Cependant l'humanité devait être réparée tout entière, et elle était impuissante à se guérir, à se relever par elle-même. Sa volonté dominée par l'orgueil, aveuglée et entraînée par la concupiscence, ne pouvait briser le joug du mal auquel elle s'était soumise; son égoïsme ne pouvait s'anéantir lui-même et revenir de l'amour de soi et des créatures à l'amour de Dieu pardessus tout. Il lui fallait donc un secours d'en haut, un libérateur.

Mais ici, prenez garde. C'était l'homme qui devait retourner à Dieu; car puisqu'il s'en était détourné volontairement, il devait lui restituer son amour et rendre bonne sa volonté mauvaise. Il fallait réconcilier deux extrêmes, Dieu et l'homme. Or quand deux termes sont tellement éloignés qu'ils ne peuvent plus se joindre, que fait-on, même en logique, en mathémati-

ques? On prend un moyen terme, et ce moyen terme est un médiateur, et comme tout moyen terme doit tenir de la nature des deux extrêmes, et que sans ce caractère essentiel il ne peut remplir sa fonction de médiateur, qui est d'unir deux choses inconciliables sans lui, il a fallu aussi que ce moyen terme vivant, ce médiateur destiné à réconcilier l'homme avec Dieu, participât à la nature de ces deux extrêmes, et c'est pourquoi il devait être et il a été *un Homme-Dieu.*

Messieurs, cela est aussi vrai, aussi clair que la logique et les mathématiques, et il est impossible de s'expliquer, de concevoir, au moins philosophiquement, cet immense bienfait de la médiation par Jésus-Christ sans se la représenter ainsi. Et quand on la connaît ainsi, je ne dis pas qu'on en comprend le mystère, mais je dis au moins qu'en observant tout ce que la bonté et la puissance divine pouvaient faire pour nous sauver, on reste convaincu de la nécessité morale du moyen qu'elle a daigné employer, et que dans cette voie l'homme ne pouvait être délivré autrement.

Donc, Messieurs, et c'est ici que commence la morale chrétienne, donc, comme vous le voyez, toute la réparation de l'homme est dans le sacrifice. Il fallait immoler cette fausse existence, fruit du désordre et produit anormal de la volonté humaine pervertie. La volonté du vieil Adam, celle qui avait péché, ne le pouvait pas. Il en fallait une autre plus puissante, s'unissant à elle et la soulevant. Et voilà pourquoi le monothélisme est une grave erreur, une hérésie, même à le considérer philosophiquement.

Il fallait que ce sacrifice fût accompli par la volonté de l'homme, et qu'ainsi il y eût dans le médiateur une nature et une volonté humaine, puisque c'était l'homme qui devait être sacrifié et qu'il ne pouvait l'être que par lui-même, c'est-à-dire volontairement, *oblatus est quia voluit*. C'est pourquoi Dieu ne voulait plus des autres victimes. C'est par Jésus-Christ, la victime pure et sans tache, mais qui s'est chargé des iniquités de l'homme en revêtant sa nature, que l'acte réparateur a été consommé dans et pour l'humanité tout entière, à la condition que tous les hommes s'uniraient à ce sacrifice et le reproduiraient chacun pour soi, par les vertus de ses mérites et de son sang.

Ainsi toute la morale chrétienne se résume en quelques mots : adhésion à Jésus-Christ, participation à son sacrifice et imitation de ce qu'il a fait; adhésion de l'esprit et de la volonté au moyen de la foi qui accepte la doctrine de Jésus-Christ et ses préceptes, et par cette foi simple et obscure, sacrifice de l'esprit et de ses révoltes, sacrifice de la raison exaltée par l'orgueil et qui en voulant tout expliquer, tout connaître par ses propres lumières, s'est fait une fausse existence, c'est-à-dire une fausse science qui doit être détruite. Voilà pourquoi on ne peut plaire à Dieu sans la foi. C'est qu'on ne peut être sauvé que par elle, c'est-à-dire par cet abaissement volontaire de la raison humaine devant la raison divine; par cette soumission de l'intelligence à la parole de Dieu, obscure d'abord, mais qui s'éclaire à mesure qu'on avance, jusqu'à ce qu'enfin la lumière l'emporte sur les ténèbres, et la mène de clar-

tés en clartés à la contemplation de Celui qui est la Vérité même, et qu'elle verra tel qu'il est, dans toute sa splendeur.

Mais il faut ce sacrifice, c'est le prix nécessaire du retour à la lumière céleste, à la reprise de possession de la vérité, et c'est par l'adhésion à l'incompréhensible du dogme chrétien qu'il doit s'accomplir.

Mais, dira-t-on, ce dogme est contraire à la raison, et ainsi l'accepter, c'est, pour elle, s'abjurer, se renier, s'anéantir.

Non, le dogme chrétien n'est pas contraire à la raison, il lui est seulement supérieur; il la surpasse, mais il ne la contredit pas, et la preuve c'est que si elle ne peut le comprendre, parce que le fini ne peut embrasser l'infini, elle peut cependant le concevoir dans une certaine mesure, assez pour y adhérer raisonnablement. D'ailleurs, si elle ne l'acceptait que parce qu'elle peut se l'expliquer, sa prétention de tout savoir par elle-même serait justifiée; son orgueil eût été légitime dès le principe; elle eût été par sa nature même comme Dieu, sachant le bien et le mal, et il n'y aurait plus lieu au sacrifice.

La première vertu du chrétien, la vertu fondamentale qui est la base de toutes les autres, est donc la foi qui implique l'humilité, puisqu'elle entraîne l'immolation volontaire de la raison propre; et l'humilité est ce qu'il y a de plus contraire à notre nature révoltée, parce que nous avons été comme pétris dans l'orgueil par suite du péché originel. C'est pourquoi il en coûte tant de s'humilier, et voilà pourquoi il faut le faire.

Puis sur les ailes de la foi et à sa lumière, qui nous

découvre l'éternelle vérité et par conséquent les biens véritables, les seuls dignes de notre recherche, adhésion du désir, adhésion de notre amour, adhésion de toute notre âme aux promesses de Jésus-Christ, et de là l'espérance chrétienne, vertu toute divine parce qu'elle naît de la foi, qui est un don de Dieu, et parce qu'elle nous rend capables de renoncer toutes les joies d'ici-bas, d'une manière ou d'une autre, pourvu que notre âme s'en détache et n'y soit plus fixée; car, dit l'Évangile, où est votre trésor, là est aussi votre cœur. On est toujours esclave de ce qu'on aime. Qu'aimez-vous de préférence? Est-ce la terre, ses jouissances, ses beautés, ses trésors, sa puissance? Est-ce là qu'est votre prédilection? alors vous êtes des hommes de la terre, des hommes de la matière. Tout votre espoir, tout votre bonheur est dans les choses qui passent, et vos espérances s'évanouiront avec elles. Vous ne pouvez être vraiment heureux que par votre retour, par votre union à ce qui ne passe pas, au Dieu parfait et immuable, qui peut seul remplir votre cœur et où doit tendre le désir, l'élan de votre âme.

Enfin avec cette adhésion à Jésus-Christ par la foi et par l'espérance, l'imitation de Jésus-Christ par la charité: ce qui fait la justice chrétienne. Or la justice chrétienne a deux degrés. Il y a la justice proprement dite, et le sacrifice de soi ou le dévouement. La justice stricte ou de précepte consiste à ne faire de tort à personne, à respecter les droits de chacun, à observer la loi et les commandements de Dieu, et cela non pas seulement par l'impulsion de la conscience, ce qui est déjà bien, mais

par un sentiment plus élevé, par le désir de plaire à Dieu en accomplissant sa volonté sainte. C'est pourquoi il y a de la charité dans l'acte le plus rigoureusement juste, quand l'amour de Dieu en est le principal motif.

En outre, il y a la charité de dévouement, qui consiste dans le sacrifice de soi à l'exemple de Jésus-Christ, et en union avec lui. Elle porte à aimer son prochain, non plus seulement comme soi-même, mais plus que soi-même, c'est-à-dire à aimer comme Dieu aime, selon cette parole de Jésus-Christ : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Or il nous a aimés jusqu'à donner sa vie pour nous, jusqu'à verser tout son sang pour nous sauver; car Jésus-Christ a fait ce qu'il avait enseigné à ses disciples : Celui qui aime bien donne sa vie pour ce qu'il aime.

Le plus haut point de la perfection est donc le dévouement pour les autres, ou le sacrifice de soi pour leur bien, pour le bien de tous, en sorte que la volonté humaine, n'aimant et ne cherchant que la volonté divine et pleinement identifiée avec elle dans son acte propre, s'en fasse librement l'instrument docile et dévoué. Par là seulement elle devient aussi parfaite qu'elle peut l'être dans toutes ses manifestations, soit par sa parole qui confesse, enseigne, proclame l'éternelle vérité ou ce qui s'y rapporte; soit par sa pensée qui ne s'exerce que pour la découvrir, la reconnaître et l'expliquer; soit par ses actions qui tendent toutes à réaliser la vérité reconnue, à observer la loi divine et ses commandements, à accomplir, autant qu'il dépend d'elle, les obligations sacrées de la justice et les sublimes inspirations de la

charité, qui est, comme dit saint Paul, la plénitude de la loi, *plenitudo enim legis dilectio.*

Vous voyez, Messieurs, par cette exposition trop abrégée, que la morale chrétienne est aussi *adequate* qu'il est possible à l'idéal que nous avons tracé en commençant. Elle travaille d'abord à régler l'égoïsme par la justice négative : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. C'est l'observation des commandements de Dieu. Ensuite elle tend à le restreindre davantage, à le dominer par l'accomplissement de la justice positive : fais pour autrui ce que tu voudrais qu'on fît pour toi; aime ton prochain comme toi-même. C'est un plus haut degré de vertu; car se borner à ne pas faire de mal aux autres est moins parfait que de chercher à leur faire du bien. Et cependant c'est encore au fond une pure justice, une stricte équité, puisqu'en traitant les autres à l'égal de nous-mêmes, nous ne ferons que leur reconnaître des droits semblables aux nôtres.

Puis vient ce dernier degré, que les stoïciens et les platoniciens avaient entrevu, et c'est leur véritable gloire, quand ils disaient : Tu ne dois agir que pour accomplir la vertu. Par elle seulement ton âme est vraiment libre, puissante, heureuse. Tout le reste n'est rien. Il n'y a de bien que ce qui t'y conduit, il n'y a de mal que ce qui t'en éloigne. Le christianisme seul, par la vertu de Jésus-Christ, a dit clairement, complétement en quoi consiste cette perfection de la vertu, et il a confirmé le précepte et illustré le commandement nouveau, *mandatum novum do vobis,* par l'exemple de la vie et de la mort de l'Homme-Dieu, s'immolant pour

ses frères, afin de les racheter, comme victime volontaire, de leurs iniquités, et répandant tout son sang dans le sacrifice de la croix, pour satisfaire en leur place à la justice divine offensée, et leur rendre la vie du ciel qu'ils avaient perdue par leur faute.

Et comme dans sa parole il y avait une lumière surnaturelle, qui éclairait leur intelligence obscurcie et la rendait de nouveau capable de concevoir l'éternelle vérité, dans son sang versé sur la croix, et qui continue à couler sur la terre pour tous, par le renouvellement incessant et non sanglant de ce saint sacrifice, il y a une vertu divine, qui pénètre toutes les âmes que ce sang régénère et rend capables de pratiquer à leur tour cette perfection qui leur a été enseignée, à savoir, d'aimer comme Dieu aime, sans retour sur soi, et jusqu'à donner sa vie pour ce qu'on aime.

C'est ainsi que l'Évangile a présenté au monde l'idéal de la perfection morale dans toute sa pureté, dans toute sa plénitude; idéal qu'avant lui la philosophie humaine la plus sublime n'avait pu qu'entrevoir et annoncer obscurément, avec un grand mélange d'erreurs; et non-seulement il l'a enseignée, cette morale sublime, avec clarté, avec autorité, mais encore il en a montré l'exemple et la pleine réalisation dans la personne et dans le sacrifice de son auteur.

Nous devons donc constater que l'idée de la vraie morale, posée au début de ce cours comme la mesure d'appréciation des divers systèmes, a été pleinement réalisée par la doctrine chrétienne. Il nous reste à vous montrer qu'elle en remplit aussi toutes les conditions.

QUATORZIÈME LEÇON.

MORALE CHRÉTIENNE.

Les conditions que doit accomplir la vraie morale, et que nous avons expliquées dans la troisième leçon de ce cours, sont, vous vous le rappelez, au nombre de quatre :

1° Faire connaître le juste et l'injuste, le bien et le mal, ce que chacun doit faire ou éviter, le devoir en un mot, par un enseignement clair, simple, et qui s'applique à toutes les situations de la vie ;

2° Présenter le motif le plus sûr et le plus général pour porter à bien faire ;

3° Fournir à chacun la force nécessaire pour réaliser le bien voulu ;

4° Se mettre à la portée de tous, puisque tous ont la capacité morale et doivent avoir de la moralité.

Voyons comment la doctrine chrétienne accomplit ces conditions.

I

La morale évangélique en appelle, comme toutes les

autres morales, à la conscience naturelle de l'homme, qui peut lui tenir lieu de loi, dit saint Paul, quand il n'en a pas d'autre; mais elle ne l'abandonne pas au vague, à l'incertitude, à l'obscurité de la conscience privée, laquelle sans doute lui fait sentir en mainte occasion ce qui est bien ou mal, ce qu'il doit faire ou ne pas faire, soit par des avertissements avant l'action, soit par le remords, quand elle est commise. Mais ces avertissements sont souvent obscurs, ces remords faibles ou facilement étouffés, surtout quand la passion l'entraîne; et d'ailleurs, en définitive, chacun reste le juge de ce que sa conscience lui dit, et sa raison, qui en est l'interprète, lui traduit ses dictées dans les termes les moins gênants. Nous sommes toujours portés à croire ce que nous désirons, à accepter ce qui nous plaît, à repousser ce qui nous contrarie, et c'est ce qui explique la diversité, la contradiction des jugements moraux en face d'une même action.

Si donc nous en étions réduits à notre seule conscience pour établir les règles du bien et du mal, il n'y aurait point de morale générale et commune, ou au moins rien ne serait plus vague que la morale; car, outre qu'il n'est pas aisé de s'entendre sur la valeur des actions, il n'y aurait personne qui eût autorité, pour décider en dernier ressort de ce qui est juste et injuste, chacun en appelant à sa conscience, et la conscience de l'un ne pouvant et ne devant jamais dominer la conscience de l'autre.

Voilà pourquoi la morale naturelle, qui est vraie en théorie et d'une manière abstraite, est cependant in-

suffisante dans l'application, et si difficile à déterminer dans les détails. Avec la morale naturelle seule, il ne serait pas possible de fonder ni de gouverner une société, chacun prétendant savoir par sa conscience propre ce qu'il doit faire, et ne reconnaissant point de juge ni de supérieur.

Aussi dans tous les temps, depuis que les sociétés existent, et elles n'existent même qu'à cette condition, il y a eu des législateurs, c'est-à-dire des hommes qui ont reçu, ou qui se sont donné la mission d'interpréter et d'expliquer les dictées de la loi naturelle, et de résumer, pour ainsi dire, la conscience commune des hommes par des institutions et des lois positives, écrites ou non écrites, mais qui étaient imposées nettement, catégoriquement à l'observation de tous, non pas seulement comme des inspirations de leur conscience individuelle, mais comme des obligations extérieures et bien formulées, qu'ils devaient remplir

Sans doute de pareilles lois ne doivent jamais aller contre la conscience humaine; elles doivent au contraire en être l'expression, autant qu'il est possible; mais elles y ajoutent quelque chose de plus net, de plus précis, et un caractère extérieur qui parle aux sens et à l'imagination de l'homme, et lui aide à comprendre ce qui lui est dit dans son intérieur, en même temps qu'il donne à la loi ainsi posée une sanction positive et coactive dont la conscience est dépourvue.

Il en sera ainsi tant que les hommes seront dominés par leurs sens et par les passions qui en ressortent. Il faut les prendre d'abord par le dehors, puisqu'ils sont

tous jetés au dehors, et qu'ils ne comprennent ce qui est moral et métaphysique que par les images des choses physiques, et par les mots qui les expriment.

De là la nécessité des législations positives, pour leur apprendre à distinguer le juste de l'injuste, le bien du mal, pour former même leur conscience naturelle, qui, sans aucun doute, doit ratifier au dedans ce qui lui est enseigné et imposé du dehors, mais qui aurait grand'peine à le trouver par elle-même, et s'y tromperait le plus souvent.

Or, s'il faut une morale ou une législation positive pour enseigner aux peuples la morale naturelle, où trouver sur la terre une législation assez générale et assez autorisée pour s'imposer à tous et devenir le code moral du genre humain ? Comment un homme, si intelligent et si puissant qu'on le suppose, pourra-t-il se faire le législateur du monde entier ? Il peut l'être pour sa nation, en raison des circonstances et des besoins d'une certaine réunion d'hommes. Mais ces circonstances et ces besoins varient avec toutes les éventualités, avec tous les accidents de ce monde, et ainsi les lois qui conviennent à un peuple ne conviendront point à un autre. Un législateur purement humain n'aurait donc ni l'intelligence, ni l'autorité pour fonder ce code de morale universelle dont nous reconnaissons la nécessité, et quand il pourrait l'écrire, il n'aurait pas le pouvoir de le faire observer.

Il faut pour cela plus que l'intelligence et la volonté d'un homme, il faut la parole et la puissance de Dieu ; et c'est pourquoi Dieu, qui est en effet le seul lé-

gislateur, comme il est le seul père et le maître unique, dans sa Providence miséricordieuse pour la créature, qu'il a voulu sauver et réhabiliter, depuis que par sa chute son esprit a été obscurci, sa volonté portée au mal, et toute son existence bouleversée par la prédominance désordonnée de son corps sur son âme, ne s'est plus contenté de lui parler par la voix intérieure de sa conscience, si mal ou si peu entendue, mais il lui a parlé encore au moyen des sens par une manifestation ou révélation extérieure, par une parole sensible, positive, orale ou écrite, mais de manière à lui faire voir par les yeux, entendre par les oreilles, et pour ainsi dire toucher par les mains le juste et l'injuste, le bien et le mal, ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter.

De là le Décalogue, la loi mosaïque, où les dictées de la conscience naturelle, exprimées et formulées par les commandements de Dieu, ont été écrites en caractères sensibles sur des tables de pierre, jusqu'à ce que la loi divine pût être écrite sur des tables de chair, ou dans le cœur des hommes; ce qui constituera la loi nouvelle, ou une nouvelle phase de la révélation de Dieu à l'humanité.

Le Décalogue est donc la première partie du code divin de la morale universelle, et c'est pourquoi il est devenu la base de toutes les législations humaines. L'Évangile est la seconde partie de ce code.

Or, le Décalogue contient en dix articles, brièvement et clairement formulés, tous les devoirs de l'homme envers Dieu et envers son semblable.

Il pose d'abord l'idée du Dieu un, créateur du ciel et de la terre.

Il défend l'idolâtrie avec toutes ses formes.

Il commande le respect et la crainte du nom du Dieu fort et jaloux, vengeur et miséricordieux tout ensemble.

Il prescrit la sanctification du jour consacré au Seigneur, et il veut qu'en ce jour l'homme ne s'occupe que de ce qui regarde le service de Dieu et le bien de son âme.

Par ces premiers préceptes, les fondements de la religion et du culte sont posés, et tous les devoirs religieux en dérivent.

Par celui qui ordonne à l'homme d'honorer son père et sa mère, il fonde la famille, dont la piété filiale est la base, et avec la famille la société, qui en est le développement.

Et dans les derniers commandements, qui défendent l'homicide, la fornication, le vol, le faux témoignage, le mensonge et même la convoitise de ce qui appartient au prochain, il établit clairement les devoirs envers les autres, et ainsi toute la morale sociale.

Tout cela est énoncé en quelques propositions brèves, claires, précises, que tout homme de bon sens, si ignorant qu'il soit, peut comprendre et retenir aisément; et cet enseignement qui lui arrive du dehors répond admirablement, et tout aussitôt, à l'enseignement intérieur que sa conscience lui donne.

De là la vertu et l'influence universelle du Décalogue. C'est la conscience humaine écrite; elle y est résumée

dans ses dictées principales, qui renferment toutes les autres.

A la loi ancienne est venue s'ajouter la loi nouvelle, non pour l'abolir ou la détruire, mais au contraire pour la confirmer dans tout ce qu'elle a d'essentiel et pour la développer.

Elle résume toute la loi ancienne dans ces deux commandements : Tu aimeras Dieu par-dessus tout, et ton prochain comme toi-même. C'est le sommaire de tous les devoirs envers Dieu et envers les hommes.

Elle développe l'idée de la justice dans ses conséquences les plus délicates, et en fait de nouveaux préceptes. Il ne suffit pas de ne point tuer ou violenter son semblable, il ne faut pas même se mettre en colère contre lui, ni lui dire une injure. Il ne faut pas lui vouloir du mal, même quand il nous en fait; il faut nous réconcilier avec celui qui nous a offensés et que nous avons offensé, aussitôt qu'il est possible.

La fornication n'est plus seulement dans l'acte extérieur, mais déjà dans le regard, dans la pensée, dans le désir.

Il ne faut plus rendre œil pour œil, dent pour dent. La stricte justice devient une souveraine injustice. Il faut savoir supporter le mal avec patience pour l'absorber, pour le vaincre par le bien; il faut rendre le bien pour le mal, à l'exemple du Père céleste, qui fait luire son soleil et tomber sa rosée et sa pluie sur les injustes et sur les justes.

La loi ancienne avait dit : Tu aimeras ceux qui t'aiment, et tu haïras tes ennemis. Jésus dit : Aimez ceux

qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, et priez pour ceux qui vous persécutent.

Soyez parfaits comme votre Père, qui est au ciel, est parfait.

Cette perfection, qui surpasse la loi mosaïque et qui est si admirablement commencée, ébauchée par la justice chrétienne, se consomme par l'accomplissement du commandement nouveau que Jésus-Christ laisse à ses apôtres, lequel n'est plus un précepte, mais un conseil, une recommandation, savoir : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés, c'est-à-dire jusqu'à donner votre vie l'un pour l'autre, comme j'ai versé mon sang pour vous tous ; car celui qui aime bien donne sa vie pour celui qu'il aime.

C'est le sacrifice de Jésus-Christ pour le salut de l'humanité, proposé à tous les hommes, pour qu'ils deviennent des hommes nouveaux par le dépouillement volontaire du vieil homme, par l'immolation du corps du péché et de l'existence fausse que le péché a produite.

Que celui qui veut être mon disciple fasse abnégation de soi, qu'il prenne sa croix, qu'il la porte tous les jours, et qu'il me suive.

De là toutes les formes du renoncement à soi-même et à la nature corrompue dans le corps, dans l'esprit et dans la volonté par la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance, objets des vœux religieux, qui doivent conduire à la perfection chrétienne ceux qui en sont capables, mais qui ne sont imposés à personne.

Ainsi la morale de l'Évangile enseigne à l'homme de

la manière la plus simple et la plus claire, et avec toute l'autorité de la parole du ciel, d'abord les commandements de la plus stricte équité, puis les préceptes d'une justice plus intérieure et plus parfaite, et enfin le moyen d'arriver à la perfection, le seul qui puisse rétablir en lui l'image et la ressemblance de Dieu. Elle lui apprend donc tout ce qu'il doit éviter et tout ce qu'il doit faire pour parvenir à sa destination.

Mais non-seulement le christianisme le lui dit, mais encore il l'aide à faire ce qu'il lui apprend par une assistance de tous les jours, de tous les instants, et c'est en cela que cette école ne ressemble point aux autres. Celles-ci, après avoir exposé la doctrine, posé le précepte, s'inquiètent peu de l'application, et abandonnent leurs disciples à eux-mêmes. L'école chrétienne est au contraire une école pratique encore plus qu'une école enseignante. Cette école s'appelle l'Église, et tous ceux qui reçoivent sa parole et suivent ses instructions, elle les regarde comme ses enfants ou comme ses brebis. Une fois initiés à sa doctrine, elle les prend sous sa conduite, elle les soumet à une discipline générale, qui leur indique tout ce qu'ils ont à faire dans toutes les positions de la vie, et elle les aide à le faire par ses conseils, par ses exhortations et par une surveillance continuelle; en sorte que tout disciple fidèle, non-seulement sait exactement ce qu'il doit faire en chaque circonstance, mais encore trouve des indications et des secours pour l'accomplir, et une autorité toujours présente pour l'y porter.

Mais ce n'est pas encore assez pour la faiblesse et la

misère de l'homme. Outre les secours généraux et qui sont pour tous, il y a encore dans l'Église une assistance individuelle pour chacun, au moins pour ceux qui la désirent et la réclament. Avec la direction générale de la discipline commune, il y a la direction particulière, et tout chrétien, même le plus ignorant, le plus pauvre, le plus méprisé ou le plus abandonné du monde, le plus criminel ou le plus dégradé, et surtout ceux-là, trouve dans l'Église, quand il le veut, un homme dévoué à son service, un ministre de Dieu qui devient son serviteur, un prêtre dont le devoir est de le recevoir, de l'entendre, de le relever, de l'exhorter, de le consoler, de le conseiller, de le diriger, de l'assister enfin de toutes manières, autant qu'il lui sera possible, dans les misères de son corps et de son âme, et de verser, comme le bon Samaritain, de l'huile et du vin sur ses plaies.

Voilà comme la morale évangélique nous apprend à connaître nos devoirs et nous aide à les pratiquer.

II

Mais il ne suffit pas de connaître le bien pour le faire, il faut encore le vouloir, l'aimer, haïr ce qui lui est contraire, et être bien résolu à le préférer à tout, quoi qu'il en coûte. Pour cela il faut un motif, un motif de tous les jours, qui agisse sur toutes les volontés, et qui puisse les porter au bien dans toutes les circonstances où elles se trouvent. Or, les doctrines humaines, même les

plus parfaites, présentent des motifs insuffisants; car la force d'un motif ne ressort pas seulement de la chose à faire, mais encore de la condition, de l'état de celui qui doit agir. Ce qui décide un homme instruit n'aura point d'effet sur un ignorant, et le jeune homme a besoin d'une autre excitation, que l'homme mûr ou le vieillard.

Ainsi, le sens moral, plus vif dans la jeunesse, s'use et s'oblitère, comme tous les sens, dans l'âge avancé. Il en est de même du sentiment du beau, qui dépend de l'imagination, du tempérament et de la culture de l'esprit. La conscience naturelle, comme nous l'avons vu, se fausse et s'obscurcit aisément par les préjugés et surtout par les passions; et la raison, si éclairée qu'elle soit, se perd souvent dans la contradiction des opinions et des intérêts, et ne sait plus à quoi se résoudre. Le sentiment de notre dignité, notre orgueil moral, si l'on peut s'exprimer ainsi, cède facilement à l'entraînement du désir, à la séduction de la jouissance, et c'est pourquoi il y a si peu de stoïciens dans la pratique. Enfin, l'excellence de la justice et la sainteté de la vertu, préconisées à juste titre par le platonisme, comme préférables à tout, même à la vie, comme les seuls biens dignes du choix de l'homme, ne touchent vivement que les âmes d'élite, et encore à certains moments; elles ne sauraient d'ailleurs être comprises et appréciées tout d'abord par tous les âges et par toutes les conditions. De là l'insuffisance des motifs d'action présentés par les divers systèmes, comme motifs principaux et universels, bien que ces motifs aient en eux-mêmes

de la vérité et de la puissance à leur place et dans certains cas.

Le christianisme va plus au fond, parce qu'il connaît mieux ce qu'il y a dans l'homme, et comment il faut le prendre dans son état actuel de faiblesse, d'ignorance et de penchant au mal. C'est là qu'on aperçoit clairement l'influence d'une science supérieure, et toute la portée d'un dogme divin.

Par ce dogme, qui est la parole de Dieu, et par conséquent l'expression de sa science, la nature, la fin et les antécédents du genre humain sont dévoilés. Il nous apprend donc, non-seulement ce que l'homme est en lui-même et ce qu'il doit être, mais encore ce qu'il est actuellement sur cette terre, et pourquoi il y est, et ainsi comment, avec les conditions présentes de son existence, il peut parvenir à sa destination. D'où ressort la connaissance du moyen le plus utile pour y arriver, et par conséquent l'indication du motif d'action le plus sûr et le plus général, puisqu'il dérive de la nature humaine, et de son état actuel en rapport avec sa fin.

C'est pourquoi la morale chrétienne ne se contente pas d'en appeler au sens moral, au sentiment du beau, à la conscience naturelle, à la droite raison, à la dignité propre, au désir de la perfection, à l'obligation de la justice, à la sainteté de la vertu. Elle admet tous ces motifs à leur place et avec leur mesure d'influence ; mais elle dit d'abord à tous les hommes, et dans un langage que tous peuvent comprendre :

« Je vous apporte la loi de Dieu et ses commandements ; ils vous disent clairement tout ce que vous devez

faire ou ne pas faire, le bien et le mal, le juste et l'injuste, ce que Dieu vous prescrit ou vous défend. Vous avez devant vous, en termes simples et précis, l'indication de tous vos devoirs, par conséquent la vertu et le vice, la vie et la mort : choisissez, car vous êtes libres. En vertu de votre liberté, vous pouvez adopter le bien ou le mal, faire l'un ou l'autre. Mais alors vous aurez ce que vous aurez choisi avec toutes ses conséquences; vous recueillerez les fruits de ce que vous aurez semé; il vous sera donné en raison de ce que vous aurez voulu et fait : car Dieu est aussi juste que puissant et bon. Il vous accorde tout ce qui vous est nécessaire pour connaître le bien et pour le pratiquer. Il vous instruit par sa parole; il vous excite et vous soutient par sa grâce; le reste dépend de vous, de votre bonne ou mauvaise volonté, qui doit porter les conséquences de ses actes, puisqu'elle est libre et ainsi responsable.

« Prenez donc garde à ce que vous allez faire; car on ne trompe point Dieu, et l'on ne se moque pas de lui. Si vous agissez selon ses commandements, vous obtiendrez le bénéfice de la loi accomplie, qui est l'ordre, la paix, le bonheur. Si vous allez contre les commandements, contre la volonté de Dieu, vous entrerez en guerre avec lui par votre opposition, et vous devez vous attendre à toutes les suites de cette guerre, le désordre, le trouble et le malheur. Ainsi, vous avez tout à espérer si vous êtes fidèle à la loi, tout à craindre si vous la violez; le malheur dans ce monde et surtout dans l'autre, si vous devenez l'ennemi de Dieu; le bonheur ici-bas et surtout dans le ciel, si votre volonté est soumise à la

sienne, et si vous l'aimez par-dessus tout, jusqu'à donner, s'il le faut, votre vie pour l'accomplissement de sa loi, pour faire ce qui lui est agréable ou glorieux. Oh! alors, vous ne serez plus seulement son serviteur, vous deviendrez son ami, plus que son ami, son enfant bien-aimé, et vous aurez part dans l'amour et par l'amour à la félicité sans bornes de l'éternel amour. »

Ainsi le motif de la morale chrétienne pour porter l'homme à vouloir le bien et à fuir le mal est triple dans ses éléments, bien qu'il soit un dans sa tendance et dans son esprit.

C'est d'abord la crainte de Dieu, qui a posé la loi et qui punira ceux qui la transgressent.

C'est, en second lieu, l'espérance en la justice et en la bonté de Dieu, qui récompensera ceux qui observeront fidèlement sa loi.

Et enfin c'est l'amour de Dieu, qui porte à le préférer à tout, à faire tout ce qu'il veut, non plus par crainte, mais pour lui être agréable; car la perfection de l'amour exclut la crainte, en élevant la volonté au-dessus de la loi par l'observation spontanée et complète de la loi.

1° *Initium sapientiæ timor Domini*; la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. En effet, le premier degré de la moralité est de s'abstenir du mal, auquel l'égoïsme nous porte. L'égoïsme est le moi dominé par la sensualité, perverti par la concupiscence, au point de mettre sa jouissance au-dessus de tout, et de vouloir se satisfaire au mépris de la justice et du droit. L'homme commence ainsi : *primus homo terrestris, animalis*, et tant que la vie animale prévaut

en lui, il est incapable de comprendre en elle-même la justice, la loi morale, et il n'aurait aucune raison de s'arrêter dans ses tendances égoïstiques et de respecter la loi qui lui est imposée, si, à côté de ce frein qu'on lui oppose, de cette barrière qu'on lui présente, il n'y avait une force coercitive pour le retenir, soit une force matérielle qui l'arrête par la douleur, soit une force morale qui le menace, s'il passe outre.

Telle doit être partout en commençant la sanction de la loi, et là où cette sanction n'existe pas, il n'y a point de discipline possible, et sans discipline, point de moralité. Les hommes sont comme les enfants, ou plutôt ils sont à tout âge des enfants, quand ils sont entraînés par leurs penchants grossiers. On ne peut les retenir et les diriger d'abord que par la crainte du châtiment; ils ne respectent que ce qu'ils craignent. Ainsi va la première éducation de l'enfance, si elle doit être fructueuse, et former un homme! Heureux, dit la parole sacrée, celui dont le col a été courbé de bonne heure sous le joug du Seigneur! Ainsi va la direction du peuple, et il n'y a pas de gouvernement possible, et par conséquent point de civilisation, si l'observation des lois n'est garantie par la force publique, en sorte que tout délit, tout crime soit sûr de trouver sa répression et sa peine. Ainsi doit aller l'éducation générale de l'humanité par le christianisme.

La pédagogie du genre humain par la morale chrétienne procède, en effet, de cette manière. Elle dit à l'homme : Voici la loi de Dieu et ses commandements, si tu les violes, tu seras puni et tu le seras infailliblement : car Dieu sait tout et il est tout-puissant. Rien ne

lui échappe de tout ce qui s'agite dans ta pensée et dans ton cœur ; son regard pénètre ce qu'il y a de plus intime dans ton âme, et saisit le ressort le plus caché de ta volonté. Tout ce que tu fais, penses, dis et veux, est écrit dans le livre de vie, et te sera présenté un jour avec les conséquences qui en seront sorties, et qui reflueront toutes sur toi, comme sur leur source, puisque tout cela est parti de toi, et tu devras réparer ou expier ce que ta mauvaise volonté aura produit. Ce jugement est inévitable, autrement Dieu ne serait pas juste, c'est-à-dire ne serait pas Dieu. C'est la loi même de la causalité, appliquée avec son inflexibilité à l'ordre moral; tu seras puni par tes propres œuvres. Ainsi donc crains Dieu et ses jugements. Rappelle-toi qu'il est là, toujours présent à ce que tu fais, et dans l'intérêt de ton bonheur, en même temps que pour la justice, abstiens-toi de ce qui peut t'attirer un jour un châtiment terrible, et peut-être un malheur sans fin.

Quel est l'homme, Messieurs, qui ne comprenne pas un pareil langage, et qui n'en soit vivement touché, pour peu qu'il ait de foi en Dieu et en sa justice, depuis l'enfant à qui on recommande d'être sage, pour ne pas être puni par le bon Dieu, jusqu'aux grands coupables que l'Église menace des peines éternelles, s'ils persistent dans leurs crimes.

2° Avec la crainte, l'espérance! La crainte et l'espérance sont les deux grands mobiles de l'activité humaine sur cette terre, où nous cherchons le bonheur, sans jamais le rencontrer. Le christianisme le promet à

l'homme dans un autre monde, où tous les désordres actuels seront réparés par le rétablissement de la justice, et le règne sans partage de la volonté et de la puissance divines.

Cette espérance a deux fondements, d'abord les promesses de Dieu, auxquelles on adhère par la foi, et ensuite la bonne volonté de l'homme, qui se soumet librement aux conditions de ces promesses, et qui tâche de les accomplir.

Ces conditions sont le respect de la loi et la fidélité à l'observer. Si vous êtes fidèles, dit sans cesse la parole sacrée aux Israélites, vous serez comblés de biens, et vos enfants seront bénis dans la suite des générations. — Tout tourne à bien à ceux qui aiment Dieu et font ce qui lui est agréable. — Et si les événements de ce monde ne procurent pas le bonheur promis à la justice, ce qui peut arriver, soit à cause des intérêts et des passions qui s'y agitent et surtout par la grande influence que le mal y exerce encore; soit, comme l'exemple de Job le montre, pour éprouver le courage, la constance des âmes, leur attachement à la cause de la vérité, et aussi pour les épurer, en les détachant des faux biens de la terre et des liens qui pourraient les y retenir, il est formellement annoncé que ce désordre sera réparé ailleurs; que le juste qui aura souffert pour la justice en recevra un jour le prix, et que sa récompense sera d'autant plus grande que ses douleurs auront été plus graves. Voilà pourquoi il est dit : Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés; heureux ceux qui souffrent à cause de la justice, car le royaume des

cieux est à eux! Vous serez heureux, si l'on vous persécute à cause de mon nom; car vous participerez à ma gloire, si vous avez pris part à mes souffrances.

L'espérance, par laquelle la morale chrétienne anime et soutient l'homme, en lui proposant au milieu des peines de cette vie une récompense au delà de ce monde, et qui dépasse la portée des sens et de la raison, par cela qu'elle est basée sur la parole de Dieu, suppose la foi en cette parole et en ses promesses. Elle est donc une vertu surnaturelle, et par son principe, qui est la foi en la parole divine, et par son objet, qui est au delà de cette vie; c'est pourquoi elle est toujours au-dessus des événements de ce monde, et elle soutient le chrétien au milieu de toutes les infortunes. Elle espère contre l'espérance même, *spes contra spem*, comme il est dit d'Abraham, parce qu'il croyait Dieu assez puissant pour accomplir ses promesses contre toutes les vraisemblances humaines, et malgré toutes les pensées de la raison. Aussi sa foi lui fut imputée à justice; elle lui mérita de devenir le père des croyants et des enfants de Dieu.

Ainsi de tout chrétien fidèle, et à plus forte raison depuis l'Évangile, qui doit être réalisé jusqu'au dernier iota. Avec la foi en Dieu, en sa justice, en sa miséricorde, l'âme ne défaille jamais; elle a mis tout son espoir en Dieu, et elle ne sera point confondue. Elle sait que la tribulation produit l'épreuve, l'épreuve la patience, la patience l'espérance, et que son espérance, appuyée sur la parole divine, ne sera point vaine.

Alors dans tout état de choses, au milieu de toutes les misères, et quand on semble abandonné du monde

entier, l'Évangile a une consolation, un secours à donner. Là où toutes les ressources de la terre sont épuisées, où la raison et la fortune sont aux abois, la morale chrétienne, qui puise à un trésor supérieur, a quelque chose à offrir aux affligés, aux malades de l'âme ou du corps, à tous ceux qui souffrent sans espoir du côté du monde. Elle leur dit : vous avez un père au ciel, qui soigne les passereaux et les lis de la vallée, et vous êtes à ses yeux plus précieux que des lis et des passereaux. Pas un cheveu de votre tête ne tombera sans sa permission, et si vous succombez ici-bas à la peine et que vous acceptiez vos douleurs et votre mort en expiation de vos fautes, si vous unissez votre sacrifice à celui de Jésus-Christ, une belle récompense vous attend, et vous ne pouvez pas même soupçonner les biens qui vous sont réservés. A ceux qui sont dépourvus des richesses et des joies de ce monde, elle promet, elle fait entrevoir les trésors et les félicités du ciel, dont ils seront les héritiers, qui les dédommageront au centuple de leurs privations d'ici-bas.

Ainsi la loi du bien et du mal étant posée, les commandements de Dieu, qui défendent tout ce qui est injuste, sont clairement formulés et imposés avec autorité. Les motifs du chrétien pour les accomplir sont : d'abord la crainte d'un Dieu tout-puissant, qui sait tout, et qui un jour entrera en jugement avec sa créature, lui demandera compte de l'usage de sa liberté, et la traitera en raison de ses œuvres; puis avec cette crainte d'un juge inévitable et infaillible, d'une vindicte à laquelle on ne peut échapper, au-dessus de cette crainte,

il y a l'espérance en la justice du juge, qui réparera toutes les iniquités, l'espérance en la miséricorde, en la bonté d'un père, qui pardonnera à ses enfants beaucoup de faiblesses et d'ignorance, à cause de leur bonne volonté, et qui les récompensera amplement de tout ce qu'ils auront souffert sur cette terre en son nom et pour sa cause.

Voilà, Messieurs, des motifs sûrs et universels de vouloir la loi, la justice, le bien. Voilà des motifs que tous les esprits peuvent comprendre, qui ont prise sur toutes les volontés et dans toutes les circonstances, quand elles croient en Dieu et à sa parole. Que si elles ont le malheur de n'y pas croire, il ne leur reste plus, pour arriver à la moralité, que leur conscience et leur raison naturelles, qui sans doute peuvent encore leur donner quelques bonnes inspirations, mais ne les conduiront jamais à la morale la plus pure et à la vertu parfaite.

3° Et cependant, Messieurs, nous ne sommes point au bout des ressources de la morale évangélique. Elle a encore, pour porter à vouloir le bien, un autre motif plus puissant que la crainte et l'espérance, mais qui les suppose, c'est l'amour. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu par-dessus tout, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toutes tes forces. » Donc tu feras tout pour lui plaire, et rien ne lui est plus agréable que l'accomplissement de sa sainte volonté, qui est la loi souveraine, puisque Dieu est le bien souverain. Si vous êtes mes amis, dit Jésus-Christ à ses disciples, faites les choses que je vous recommande. — Celui-là seul aime Dieu, qui observe ses commandements. — Celui qui crie Sei-

gneur, Seigneur, n'entrera pas pour cela dans le royaume du ciel. — Celui qui reçoit ma parole avec foi et qui l'accomplit, mon père et moi nous viendrons en lui, et nous y ferons notre demeure. — Qui est ma mère? qui sont mes frères? Ceux-là qui écoutent la parole divine et qui la suivent. — Celui qui aime bien donne sa vie pour ce qu'il aime. —Donc, si vous aimez Dieu de tout votre cœur, et par-dessus tout, vous donnerez tout, jusqu'à votre vie, en témoignage de votre foi et pour lui prouver votre amour. — Aimez Dieu, et alors faites tout ce que vous voudrez ; car vous ne voudrez que ce qui lui est agréable, et par conséquent ce qui est juste et bien.

On ne fait parfaitement bien que ce qu'on fait avec amour et par amour; car l'amour seul se donne tout entier, et son caractère essentiel, sa vertu est de se sacrifier à ce qu'il aime. Si donc tu aimes Dieu de tout ton cœur, et par-dessus tout, tu seras porté par l'amour à te dévouer à la cause de la vérité, de la justice et du bien ; car le bien, la justice, la vérité, c'est Dieu lui-même; c'est sa parole, sa lumière et sa volonté. C'est pourquoi saint Paul dit : *Plenitudo legis dilectio.*

Alors, Messieurs, l'âme possédée, enflammée de l'amour de Dieu, n'agit plus par crainte ; car elle n'a plus de raison de redouter la vindicte de la loi, qu'elle n'a pas même la pensée de violer. L'amour parfait exclut la crainte, dit saint Paul; mais ici-bas il est toujours mêlé d'espérance, car si par l'amour l'âme commence à posséder Dieu, elle éprouve chaque jour le besoin, le désir de le posséder davantage, de le posséder complétement.

Elle ne vit donc plus que par ce désir; elle n'est plus, en quelque sorte, qu'une aspiration amoureuse vers l'objet infini, avec lequel elle a été mise en rapport vivant par la grâce, à la vie duquel elle participe déjà par les sacrements de l'Église, et par les communications ineffables qu'elle reçoit dans son union avec Dieu.

Là, Messieurs, se trouve le motif le plus puissant de faire le bien et de fuir le mal, le principe le plus élevé de la moralité, la cause la plus efficace de la perfection morale, l'amour, qui est plus fort que la mort, parce qu'il est la source de la vie; mais l'amour comme Dieu l'éprouve, et comme l'homme ne peut l'éprouver que par une effusion surnaturelle de l'amour divin dans son âme par la vertu du sang de Jésus-Christ, et qui le rend capable d'aimer au-dessus des conditions de sa nature, c'est-à-dire jusqu'au sacrifice de tout lui-même, en union avec celui qui nous a aimés jusqu'à la mort de la croix. Voilà pourquoi ce motif transcendant, ou surnaturel; de la moralité ne se trouve que dans le christianisme.

III

Cependant, Messieurs, le *motif* n'est pas encore le *mobile*. Il y a une immense différence dans la pratique entre ces deux choses, dont les expressions se ressemblent.

Le motif est une raison de vouloir que l'esprit présente, que la volonté approuve; mais toute persuadée qu'elle est, la volonté peut encore ne pas agir; elle peut se

refuser à faire le bien qu'elle reconnaît, qu'elle estime et qu'elle aime. Je ne fais pas le bien que je veux, s'écrie le grand apôtre, et je fais le mal que je déteste, et le poëte avait dit avant lui : *Meliora probo, deteriora sequor.* Il faut donc, outre la conviction rationnelle, quelque chose qui la pousse d'abord à vouloir le bien, et ensuite à le faire. Ce quelque chose qui pousse, meut ou donne le mouvement, c'est le *mobile* ou le *moteur*.

Dans l'ordre physique, le mouvement se transmet mécaniquement, et ce n'est pas une petite difficulté que d'expliquer le *comment* de cette transmission. Dans l'ordre moral, il se communique spirituellement par une action mystérieuse sur la volonté, qui la porte à agir sans la contraindre, en sorte que toute mue qu'elle est, la volonté reste cependant libre, d'abord par son consentement, qui accepte la motion, et ensuite en y ajoutant le concours de sa propre énergie.

Or la motion morale, ou l'action du mobile qui pousse la volonté, opère par trois moyens : par l'exemple, par l'exhortation et par la force communiquée. Ces trois moyens sont admirablement employés par le christianisme. Plus qu'aucune autre doctrine, il tire parti des deux premiers, et seul il a le secret du troisième.

Tout le monde sait que le précepte sans l'exemple est peu efficace. Il ne suffit pas de dire ce qu'il faut faire, il faut encore le faire devant celui qu'on instruit. La pratique, bien expliquée, a toujours été le meilleur enseignement. Mais c'est surtout dans les choses morales qu'elle a le plus d'effet, parce que là où il faut des efforts

généreux pour s'abstenir du mal et accomplir le bien, souvent, au milieu des douleurs et des sacrifices, non-seulement l'exemple montre comment il faut s'y prendre, mais encore il encourage puissamment par la possibilité du succès, et il excite vivement une volonté faible par la noble émulation du courage des autres. Il y a en outre, dans l'exemple, une sorte de contagion qui subjugue et entraîne, ne fût-ce que par le penchant à l'imitation, qui nous est si naturel.

C'est là, il faut bien le dire, ce qui manque le plus aux morales humaines ou purement philosophiques. Ceux qui les enseignent exposent des idées ou des opinions qu'ils s'inquiètent peu de confirmer par leur conduite. C'est une affaire de science ou d'école, qui ne va guère au delà de la spéculation. Le sage Socrate n'a pas même laissé une réputation intacte, et nous en sommes encore à nous demander comment il entendait l'amour, dont il a tant parlé. Platon a passé à peu près toute sa vie au milieu des richesses et des grandeurs du monde. Le stoïcisme de Sénèque a toujours été très-suspect, hors de ses livres. L'austère Caton ne conservait pas toujours l'usage de sa raison. Il n'y a guère que Diogène, dans son tonneau, qui paraisse conséquent à sa rigide doctrine, et certes ce n'est pas un modèle à présenter à l'imitation du genre humain.

Nos philosophes modernes, du moins ceux qui ne sont pas chrétiens, ne songent guère qu'à faire des cours ou des livres. Leur vie est semblable à celle de tout le monde, et l'on ne voit point que leur enseignement ait fondé des écoles de sagesse et de vertu. D'ailleurs cet

enseignement est trop savant pour que la plus grande partie des hommes le comprennent; et comment pratiquer ce qu'on ne comprend pas? On ne peut pas faire de tous les hommes des platoniciens, des péripatéticiens, des stoïciens; mais de tous on peut faire des chrétiens, et cela, d'abord à cause de l'universalité de la doctrine, et ensuite par l'efficacité de l'exemple du maître et de ses apôtres, qui commençant par faire ce qu'ils ont enseigné, ont réalisé et confirmé toutes leurs paroles par leur vie et par leur mort. *Cœpit Jesus facere et docere.*

Et voilà pourquoi le fondateur du christianisme n'a voulu être ni un riche ni un puissant du monde! Voilà pourquoi il ne s'est pas posé comme un savant à la manière humaine! Voilà pourquoi il a voulu naître dans la pauvreté, dans l'abaissement, comme le plus misérable des hommes, et même plus misérablement que personne, afin d'être le modèle et le guide des plus misérables, c'est-à-dire de la plus grande partie des hommes! Voilà pourquoi il a pris ses apôtres parmi les ignorants, les pauvres et les faibles, pour montrer à tous les faibles, à tous les pauvres, à tous les ignorants, que sa doctrine est à leur portée, et qu'il ne leur faut que de la bonne volonté pour la comprendre et la pratiquer! Voilà pourquoi enfin on ne peut être philosophe chrétien, qu'à la condition de vivre comme on pense, d'agir comme on croit, et de réaliser dans sa conduite et par ses actes la doctrine à laquelle on adhère, et la pure morale qu'on professe!

La morale la plus sublime a donc été mise à la por-

tée de tous par la prédication de l'Évangile, et la vie de ceux qui l'ont annoncée a prouvé que tous, avec la grâce de Dieu, peuvent la pratiquer; car il n'y a pas un devoir, une vertu, un sacrifice, dont elle n'offre le précepte, le conseil et l'exemple. Il n'y a pas une condition, une situation de la vie humaine, si infime ou si triste qu'elle soit, qui n'y trouve sa direction et son modèle.

L'exemple de Jésus-Christ et des saints, présenté sans cesse et de toutes les manières aux chrétiens ou à ceux qui veulent le devenir, a donc sur les volontés, qui désirent bien faire, une puissance d'encouragement, d'émulation, d'entraînement, qui ne se retrouve nulle part ailleurs.

Nulle part ailleurs, non plus, l'exhortation n'est aussi abondante, aussi ardente, aussi efficace.

Ailleurs c'est un philosophe qui rassemble autour de lui quelques disciples, fonde une école, et cette école, qui ne compte qu'un petit nombre d'adeptes, a bien de la peine à durer quelque temps à cause de la mutabilité et de la divergence des opinions humaines. Platon et Aristote, qui sont dans la plus complète opposition, sont sortis l'un et l'autre de l'école de Socrate, et dans les sectes, dont ils ont été les chefs, combien de divisions et de contradictions ! La philosophie humaine se vante même de ces variations, qui prouvent, dit-elle, l'indépendance de la raison, et la fécondité du génie de l'homme. Soit.—Mais on conviendra aussi qu'elles n'avancent guère la connaissance de la vérité, puisqu'elles se ruinent les unes les autres, et surtout qu'elles sont peu favorables à l'affermissement de la moralité et à la

propagation de la vertu, rien ne leur étant plus contraire que l'incertitude sur les principes du bien et la manière de le faire.

Dans le christianisme il n'y a qu'une école, mais elle embrasse le monde entier; elle est pour tous; elle est universelle, et c'est pourquoi elle s'appelle catholique. C'est l'Église. Jésus-Christ, qui a les paroles de la vie éternelle, envoie ses disciples les annoncer à tous les peuples jusqu'aux extrémités de la terre, et comme elles viennent du ciel, elles ont en elles la vertu de l'éternité, de l'universalité, c'est-à-dire qu'elles sont bonnes pour tous les temps et pour tous les lieux. Les apôtres fondent partout des églises, ou des assemblées de chrétiens, autour d'un évêque chargé de les instruire et de les diriger, et toutes ces églises ou ces réunions avec leurs chefs se rattachent par les liens d'une même foi, d'une même doctrine et d'une même obéissance à l'Église mère et maîtresse, qui a aussi son chef et son évêque, chef des chefs, évêque des évêques, successeur de saint Pierre, le prince des apôtres, et qui ainsi représente Pierre, est Pierre lui-même dans l'Église, comme Pierre était pour les apôtres le représentant et le vicaire de Jésus-Christ.

Cette grande école, qu'on appelle l'Église, dont le centre est à Rome et dont la circonférence est partout, est une par sa doctrine, par sa morale et par sa hiérarchie; et tandis que les autres écoles durent à peine la vie de leur fondateur, celle-ci subsiste dans son unité, dans son identité, depuis plus de dix-huit siècles, enseignant le même dogme, prêchant la

même morale, et n'ayant jamais varié dans son enseignement ni dans sa direction, au milieu de toutes les variations de la terre. Elle se fait gloire d'annoncer encore aujourd'hui les paroles de la vie éternelle, que Jésus-Christ lui a laissées, et parmi ces paroles la morale pure et sublime que le Maître lui a enseignée par sa vie et par sa mort. Elle l'enseigne à son tour, avec toute l'autorité dont son divin fondateur l'a investie par son institution même, et elle l'enseigne tous les jours, à toute heure du jour et de la nuit par des milliers de maîtres, ou ministres de la parole divine, dans les villes et dans les villages, sur les places publiques et dans les déserts, chez les peuples civilisés et parmi les sauvages, sur tous les rivages, sur toutes les plages, aux hommes de toutes les couleurs, de toutes les conditions, de tous les âges, dans les chaires des temples, aux pieds des autels, dans les tribunaux de la pénitence, au chevet des malades et des mourants et jusque sur les échafauds, partout où elle trouve une oreille pour l'entendre, une âme de bonne volonté pour la recevoir. Et chose admirable ! et qui prouve plus que tout le reste sa divine origine et sa vertu céleste, la vertu d'en haut qui l'a fondée et qui demeure avec elle, elle enseigne partout la même chose, la même justice, la même charité en termes semblables par des milliers de voix, et à travers les diversités infinies des hommes qui la proclament.

Ainsi la morale de Jésus-Christ est enseignée sur la terre à plus de trois cents millions d'hommes ; et dans la plus petite paroisse chrétienne, composée de quelques centaines d'âmes, il y a un homme revêtu d'une

autorité et d'un caractère sacrés, qui est là pour apprendre à ses semblables, à ses frères, au nom de Dieu, les paroles de la vie éternelle, et en particulier ce qui est juste, ce qui est bien, ce qui est conforme aux lois divines et humaines. Et non-seulement cet homme doit leur apprendre tout ce qui est bien, mais il doit encore leur en donner l'exemple; il doit les exhorter constamment par ses discours et les édifier par sa vie; il doit les introduire dans la voie de la justice, les y soutenir et les conduire au terme, à la vertu chrétienne, autant qu'il dépend de lui, et son existence tout entière, ses forces, ses facultés, sa fortune, tous les moyens dont il peut disposer, doivent être employés consciencieusement à les soigner, à les améliorer, à les guérir, à les sauver; car cet homme, qu'on appelle le *curé*, a, comme son nom l'indique, la charge de ces âmes qui lui sont confiées; il a été établi leur pasteur, et il doit, s'il le faut, donner sa vie pour son troupeau.

Voilà, Messieurs, ce qui rend l'exhortation des ministres de la parole chrétienne plus vive, plus efficace qu'aucune autre, c'est qu'ils ont charge d'âmes, et ainsi au tribunal de Dieu ils répondront de ces âmes, auxquelles ils doivent donner la nourriture spirituelle et la direction du salut. Leur propre salut est donc engagé dans celui de leurs ouailles, et il y va de leur éternité, comme de celle d'autrui. Ils ne sont donc pas, vous le voyez, des professeurs de morale comme les autres, s'inquiétant peu des suites de leurs paroles, se contentant de bien dire, et n'ayant pas à s'occuper de la réalisation de ce qu'ils ont dit. Ceux-là doivent bien dire, bien

faire, et s'employer tout entiers à aider les autres à faire le bien. Ils parlent, en outre, au nom de Dieu dont ils sont les ministres, au nom de Jésus-Christ, qui les a envoyés, au nom de l'Esprit saint, qui les a consacrés; ils remplissent une mission divine, dont il leur sera demandé compte un jour. Il leur a été dit: Allez et enseignez toutes les nations. — Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. — Enseignez aux hommes à observer les commandements que je vous ai donnés, et je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Voilà, Messieurs, où la prédication chrétienne puise son autorité, sa puissance, son zèle; elle doit exhorter à la justice, à la vertu partout et toujours, à temps et à contre-temps. Je suis le ministre de l'Évangile, s'écrie le grand apôtre, et malheur à moi, si je n'évangélise pas!

L'exemple du bien excite la volonté en lui inspirant de l'émulation et du courage, l'exhortation l'anime et la pousse, mais que fera-t-elle si la force lui manque? Après quelques efforts impuissants, elle retombera sur elle-même et son second état deviendra pire que le premier. Or qui peut donner de la force à l'homme? Quelle volonté peut se mêler, s'infuser à une autre volonté, de manière à l'échauffer de sa chaleur, à la fortifier de son énergie, à la vivifier de sa vie? Dieu seul, qui est dans les âmes, plus encore que dans les autres êtres, et qui y exerce sa puissance, quand il lui plaît, par des manifestations extraordinaires qui dépassent les conditions naturelles de la créature, et la rendent capable de produire des actes au-dessus de ses forces.

Le moyen dont Dieu se sert en ces circonstances s'ap-

pelle la *grâce*, et le caractère de la grâce est de faire agir la volonté humaine sans violenter sa liberté, et de lui communiquer la force divine sans anéantir sa force propre. La liberté de l'homme se retrouve toujours dans son acquiescement et son concours. Par là seulement, par ce secours mystérieux qui lui vient d'en haut, par cette assistance surnaturelle qui la renouvelle et l'exalte, l'âme déchue peut se relever de son abaissement, l'âme malade peut être guérie, et pleine de la vie nouvelle qui la régénère, acquérir une vertu qui approche de celle de Dieu, et qui doit la rendre parfaite, comme le Père céleste est parfait. Je suis faible, dit saint Paul, mais je puis tout en celui qui me fortifie! Ma faiblesse fait ma force.

Ainsi s'expliquent l'élévation, la pureté et la puissance de la vertu chrétienne, qui est tout entière dans l'abnégation et dans le sacrifice; car le moi, qui depuis le péché d'origine s'aime naturellement par-dessus tout, ne peut renoncer à lui-même et au monde, qu'il aime pour lui, que par une force plus grande qui le mette au-dessus du monde et de lui-même. Il vit alors d'une autre vie que la sienne : *Vivo autem jam non ego; vivit vero in me Christus.*

C'est ici surtout que paraît l'infériorité des morales philosophiques en face de la morale chrétienne. Les premières, si sublimes qu'elles soient, n'auront jamais qu'une force humaine; elles instruisent, elles exhortent, elles proposent des exemples. C'est déjà beaucoup, mais ce n'est point assez. Il faut encore entrer dans la volonté, l'enlever pour ainsi dire à elle-même et lui faire accomplir le bien. Il faut lui donner une force qui l'en rende

capable, et elles n'ont ni le secret ni la disposition de cette force. La morale chrétienne en dispose par le rapport intime qu'elle établit entre Dieu et l'âme, et ce rapport, institué et entretenu par l'Église de Jésus-Christ, devient le canal de la grâce, ou de l'écoulement de la vertu divine.

Le chrétien, par son caractère même de chrétien, est donc mis en communication avec une source inépuisable de lumière, de force et de vie. Il est rendu participant de la vie même de Dieu, de sa vie lumineuse ou de sa science par la foi, de sa vie active ou de sa puissance par sa soumission, de sa vie affective ou de son amour par la charité. Sa volonté, touchée de la grâce, attire et entretient cette communication par la prière, qui est l'élan de l'âme vers Dieu, la conversation avec Dieu; elle s'unit à Dieu par tout son désir, et lui prouve son amour par l'observation de sa loi, par l'accomplissement de ses commandements, en faisant tout ce qu'il ordonne et tout ce qui lui plaît, c'est-à-dire par les bonnes œuvres; et Dieu de son côté verse dans les âmes de bonne volonté le trésor de ses bénédictions et de ses grâces, soit par des voies mystérieuses que lui seul connaît, et qui vont de lui à notre cœur, soit par les canaux multiples qu'il a établis dans son Église, qui y portent pour ainsi dire à ciel ouvert les eaux salutaires de la grâce, et qu'on appelle les sacrements. Là, le chrétien peut puiser à tout instant la vie et la force, dont il a besoin pour combattre le mal et faire le bien. Il y trouve des remèdes à tous les maux, des soulagements à toutes les douleurs, des secours dans toutes les faiblesses, des

excitations dans toutes les défaillances, une nourriture pour la faim de l'âme, un breuvage pour la soif du cœur, enfin la résurrection et la vie pour la mort de l'âme. Dans chaque situation de son existence, il y a une de ces sources divines à laquelle il peut s'adresser de préférence, et qui lui donnera l'assistance spéciale dont il a besoin.

Ainsi la morale chrétienne fait pour ses disciples ce que les autres morales ne peuvent faire. Non-seulement elle leur apprend à connaître le bien et les porte à le vouloir, mais encore elle leur donne la force pour l'accomplir.

IV

Et ses disciples, c'est tout le monde; car elle se fait toute à tous, pour les sauver tous. Bien que sa doctrine soit plus profonde et plus sublime qu'aucune autre, elle l'enseigne aux ignorants comme aux savants, et, chose remarquable, ce sont les ignorants qui profitent le plus à son école, parce qu'ils reçoivent avec plus de foi et de simplicité les paroles de la vie éternelle qu'elle leur apporte.

Le christianisme résume son enseignement dans un petit livre qu'on appelle le *Catéchisme*, et ce petit livre, qui renferme les questions de la plus haute métaphysique et de la morale la plus parfaite, avec des réponses claires et précises à toutes, il le met entre les mains des plus petits enfants; il le leur fait apprendre dès l'âge le plus tendre, en sorte que les chrétiens, au sortir du berceau, et dès qu'ils commen-

cent à bégayer, sont déjà initiés aux mystères de la science divine, et prennent le goût de la vraie sagesse. Ils sont philosophes pour ainsi dire en naissant, ou du moins aussitôt qu'ils commencent à faire usage de leur raison, laquelle, excitée à son origine par un enseignement plein de vérité, et qui ne laisse aucun accès à l'erreur, par un enseignement qui ne change pas avec les temps, les lieux et les personnes, mais qui dit toujours la même chose sous des formes variées, se forme merveilleusement au discernement du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Elle acquiert par la connaissance des principes universels et immuables qu'on met dans l'esprit et dans le cœur de l'enfant, et qui deviennent la base et la règle de tous ses jugements, ce bon sens supérieur, qu'on peut appeler le *sens chrétien*, qui est la mesure la plus parfaite, et qui donne le tact le plus sûr, pour apprécier les choses du temps et de l'éternité.

C'est ce bon sens chrétien, qui est l'âme de la civilisation moderne, toute catholique dans son origine et par son esprit, même quand elle ne veut plus l'être; qui doit à l'Évangile sa justice, son humanité, sa charité, sa vraie grandeur, tout ce par quoi elle est si supérieure à la civilisation antique, idolâtre et païenne dans sa raison et dans ses développements; civilisation moderne, qui ne connaîtrait point de bornes à ses progrès, à sa gloire ni à son bonheur, si elle suivait fidèlement la ligne des commandements divins et ne revenait point par intervalles, comme les Israélites dans le désert, au regret et à l'amour de ce qu'elle a quitté pour son salut.

Nous devons donc constater ce fait remarquable, qu'il y a une école de morale qui enseigne à tous les hommes, à tous les peuples de la terre la justice et la charité, c'est-à-dire le respect des droits d'autrui et le renoncement à ses propres droits pour les autres. Cette doctrine, la plus parfaite qui ait jamais été annoncée, est aussi la plus exigeante, celle qui impose le plus de combats, le plus d'efforts, le plus de sacrifices pour accomplir le devoir et pratiquer la vertu. Elle ne veut rien moins que tarir au cœur de l'homme la source du mal et de tous les maux, l'égoïsme. Elle prétend extirper de son âme la racine de l'immoralité, ou au moins la transformer et la régénérer par la greffe d'une vertu céleste. Et cette doctrine si pure, si élevée, si exigeante, dont on croirait tout au plus capables les philosophes les plus éminents, les hommes les plus distingués par leur intelligence et leurs sentiments, a aujourd'hui pour disciples presque tous les peuples de la terre, ou au moins ce qu'il y a de plus civilisé, de plus éclairé, de plus humain parmi les nations; et chez ces nations, ce ne sont pas seulement les classes supérieures qui la professent et la pratiquent, c'est le peuple, et dans ce peuple c'est encore les plus faibles par l'esprit ou par l'âge, c'est-à-dire les femmes et les enfants, qui en sont les adeptes les plus fidèles et les partisans les plus courageux.

Il faut l'avouer, Messieurs, les œuvres humaines n'ont jamais eu ce succès. Leur influence se borne ordinairement à quelques hommes, à quelques familles, à une cité, à une nation tout au plus; elle ne s'étend jamais à

l'immensité de l'espace et du temps. Elles ne sauraient embrasser dans leur action l'humanité tout entière. Le divin seul a ce privilége, et dans les doctrines et les institutions qui paraissent à travers les siècles, on reconnaît celles que la main de Dieu a fondées et soutient à ce caractère d'universalité ou de catholicité, qui les affranchit de toute limite et les rend impérissables.

Si, enfin, nous mettons la morale évangélique en regard de toutes les morales humaines, nous verrons qu'elle les absorbe toutes dans ce qu'elles ont de vrai, dans ce qu'elles enseignent de plus honnête, rejetant ou laissant de côté ce qu'il y a en elles d'erroné, tout ce qui est contraire à la nature, à la loi essentielle, à la fin dernière de l'humanité; et elle constitue ainsi le seul éclectisme raisonnable, parce qu'elle a en main une mesure pour faire le triage, une pierre de touche pour séparer l'or dans le mélange des opinions humaines.

C'est pourquoi, repoussant avec dégoût et condamnant sévèrement le matérialisme, le sensualisme et tout ce qui en sort, elle accueille volontiers le système de la sympathie, parce qu'il repose sur un sentiment noble et bienveillant du cœur, et qu'il porte naturellement au bien. C'est un fait que nous souffrons instinctivement, involontairement des souffrances des autres, et que nous jouissons de leurs joies. Saint Paul l'avait déjà signalé par ces paroles du douzième chapitre de la première épître aux Corinthiens : « Notre corps n'étant qu'un est composé de plusieurs membres, et encore qu'il y ait plusieurs membres, ils ne sont tous néanmoins qu'un même corps. — Et si l'un des membres souffre,

tous les autres souffrent avec lui; ou si l'un des membres reçoit de l'honneur, tous les autres s'en réjouissent avec lui. » Ce sentiment est un des liens, une des douceurs de la vie de famille, de la vie commune, sous quelque forme qu'elle se développe. Il établit la solidarité, l'union et la concorde entre les hommes; il multiplie pour ainsi dire la vie de chacun par son mélange avec la vie de ses semblables, et il augmente singulièrement les forces par le concours des volontés. C'est donc une heureuse disposition, un bon sentiment qu'il faut entretenir; et certes l'Évangile, qui veut que tous les hommes deviennent un par les liens surnaturels de la foi, de l'espérance et de la charité, loue et encourage cette tendance naturelle à l'unité. Seulement il ne veut pas qu'on fasse reposer la morale, c'est-à-dire le devoir et la justice, qui ont un caractère obligatoire, sur l'instabilité d'un sentiment.

La morale chrétienne n'exclut pas non plus le sentiment du beau moral, comme motif d'action. Elle reconnaît au contraire que les âmes nobles et sincères sont singulièrement touchées par la beauté des actions vertueuses, et que dans certaines conditions, et surtout à l'âge où l'imagination domine, le sens du beau moral peut exciter puissamment la volonté, la détourner de ce qui est ignoble, et la porter à des actes de dévouement et d'héroïsme. Elle emploie aussi ce ressort pour porter les hommes à la justice, à l'amour du bien, à la haine du mal; car la beauté, sous quelque forme qu'elle se présente, physique ou morale, tend toujours à exciter l'amour. Mais elle déclare que ce moyen, bon à sa place

et en son temps, n'est pas le motif principal de la moralité, et qu'une vertu qui ne serait appuyée que sur cette base ne serait ni solide, ni durable.

Elle ne condamne pas la prudence du péripatétisme, et elle convient que dans la plupart des affaires de ce monde, c'est vraiment une vertu que de savoir trouver et garder un juste milieu. Elle recommande même la prudence du serpent, mais elle veut qu'on y joigne la simplicité de la colombe, c'est-à-dire qu'elle veut une prudence qui n'aille jamais contre la vérité, ni contre la justice, et qui ne tende pas à ses fins par toutes les voies. Chez elle la fin ne justifie jamais les moyens; elle ne peut donc souffrir que cette prudence humaine devienne le principe dominant, la règle directrice des actions humaines ; car elle est essentiellement variable, et toujours mue par les circonstances, en raison des temps, des lieux et des rapports du moment. Elle n'est, en définitive, qu'un calcul plus ou moins habile, un instrument de l'intérêt propre, et par conséquent elle ne peut imprimer aux actes de l'homme le noble et immuable caractère de la moralité.

La morale chrétienne admire le stoïcisme dans ce qu'il a de vrai et de grand, à savoir, cette élévation de la volonté, qui refuse de se soumettre à ce qui lui est inférieur; qui se met au-dessus de la douleur comme au-dessus du plaisir, pour maintenir son indépendance, et qui aime mieux nier l'une et l'autre que de s'en laisser séduire ou accabler. Elle y voit une préparation à ce courage surnaturel, qu'elle seule peut inspirer, et par lequel les âmes deviennent capables d'accepter et de

subir toutes les douleurs, tous les sacrifices pour l'accomplissement du devoir ou pour l'expiation de leurs fautes, et de donner leur vie même et tout leur sang, s'il est nécessaire, en témoignage de leur foi et de leur conscience.

Mais elle blâme cette exaltation de la volonté, si, comme dans le stoïcisme, elle a pour principe l'orgueil, et pour fin l'indépendance et une sorte d'apothéose de la créature. Elle la condamne surtout, si l'on veut en faire le fondement unique de la vertu, dont elle n'a que les apparences, et dont elle simule la force et la dignité, tandis qu'au fond elle n'a que l'élan de l'orgueil et l'aveuglement d'une volonté pleine d'elle-même, qui étale aux yeux du monde et à ses propres yeux la vaine opinion de sa supériorité. Vertu de théâtre, vertu tragique, qui avait encore sa grandeur au milieu des ignominies du monde païen, et c'est à peu près tout ce qu'il pouvait produire avant la lumière du christianisme !

Enfin, la doctrine évangélique repousse si peu le platonisme d'une manière absolue, que la plupart des Pères de l'Église ont vu et salué dans la doctrine platonicienne une préparation de l'Évangile, et regardé Platon comme une espèce de précurseur au milieu des gentils. Elle accepte la théorie des *idées*, entendue à la manière de saint Augustin et de saint Thomas. Elle retrouve dans la théorie de la *réminiscence* des traces de la tradition primitive sur la chute de l'homme, et les états qui ont dû la précéder et la suivre. Elle voit dans les idées platoniciennes de la purification et de l'expiation des pres-

sentiments de la purification et de l'expiation chrétiennes. Elle admire cette élévation d'âme et cette hauteur d'intelligence, qui met au-dessus de tout la sainteté de la vérité et du devoir, et qui déclare courageusement, au milieu des sophistes de la volupté et de l'intérêt, et en face des sycophantes, des flatteurs d'un peuple amoureux de plaisirs et enivré de vanité, que la vertu seule est un bien véritable, et que celui qui la possède, fût-il sous tous les autres rapports le plus misérable des hommes, est le seul homme vraiment heureux, tandis que les heureux du monde, ceux qui ne le sont que par la richesse, la jouissance, la puissance ou la gloire, en sont réellement les plus malheureux, s'ils ont dans le cœur l'injustice ou le vice. Voilà de belles, de grandes pensées, que le christianisme accueille avec empressement, parce qu'elles approchent de la pureté de sa doctrine, et que l'âme qui les adopte, et qui cherche sincèrement à les réaliser, n'a plus qu'un pas à faire pour devenir chrétienne. Mais ce pas si important, qui doit franchir un abîme, le platonisme ne pouvait pas le faire, et c'est pourquoi sa morale, purement humaine, toute sublime qu'elle est par certains côtés, pèche par la base, est défectueuse dans ses développements, et reste trop souvent impuissante et stérile dans la pratique.

Il demeure donc constant, d'abord, que la morale chrétienne, qui se met à la portée de tous les hommes pour les instruire et les diriger dans la voie du bien, est la plus populaire de toutes les morales, et qu'elle seule suffit à développer et à perfectionner en tous la mora-

lité, dont ils sont capables comme être intelligents et libres.

Et ensuite, qu'adoptant et s'identifiant tout ce qu'il y a de vrai et de bien dans les doctrines humaines, et les complétant, les perfectionnant par le seul éclectisme qui soit raisonnable, elle montre par là, non-seulement qu'elle est la plus excellente des morales, mais encore la morale universelle.

Et enfin, pour clore la démonstration dont ce cours tout entier a été le développement, nous pouvons, nous devons poser cette conclusion qui en ressort nécessairement :

Donc la morale de l'Évangile, qui a réalisé l'idée de la vraie morale, et qui en accomplit toutes les conditions, l'emporte hautement sur tous les systèmes de morale qui ont eu cours parmi les hommes, et par conséquent tous les hommes doivent l'adopter et la pratiquer.

Notre tâche de cette année est finie, Messieurs. Grâce à Dieu, nous avons fait ce que nous désirions faire, une sorte de préparation à la théologie morale; car ce cours n'a été qu'une introduction à ce grave enseignement. Nous avons voulu, avant que la morale évangélique vous fût exposée dans ses principes et dans ses développements, vous la présenter d'en haut, dans son ensemble et comme en une seule vue, pour exciter d'abord votre admiration, votre sympathie, et par là le désir de la mieux connaître et de l'étudier plus à fond. Nous espérons y avoir réussi, et nous avons lieu de croire que cette comparaison avec toutes les doctrines qu'on lui oppose ordinairement, et que nous avons faite avec

impartialité, avec sincérité, a tourné dans vos esprits à son avantage, et que vous restez convaincus que le christianisme a enseigné aux hommes la morale la plus pure et la plus parfaite : ce qui doit être, puisqu'il a la parole de la vie éternelle, et que les autres doctrines n'ont que des paroles humaines.

Mais maintenant, Messieurs, il faut aller plus avant; il faut entrer dans le temple dont nous vous avons ouvert le vestibule; il faut poursuivre le chemin, qui vous a été frayé cette année, pour arriver au terme. Je ne sais si l'année prochaine j'aurai encore l'honneur de vous y conduire; je le désire, je l'espère même; mais j'ignore si les circonstances s'y prêteront, et si ma force y suffira. Mais ce que je sais, Messieurs, et j'aime à vous le dire en finissant, c'est que cet enseignement, qui a été pour moi quelque chose d'imprévu, et à quoi, je vous l'avoue, j'ai résisté autant qu'il a été possible, m'a procuré de grandes jouissances, et comme une vie nouvelle. Votre assiduité, qui ne s'est pas lassée, votre attention bienveillante, votre réaction si sympathique à mes paroles, m'ont rajeuni, vivifié, et m'ont inspiré une ardeur que mes cheveux blanchissants ne semblaient plus comporter. C'est pourquoi, Messieurs, je vous avouerai naïvement, sans cependant m'engager à rien, que je suis bien tenté de continuer..... (Vifs applaudissements.)

Du reste, Messieurs, je dois, en terminant, rendre à chacun ce qui lui appartient. Cicéron a dit quelque part que l'auditoire fait la moitié de l'orateur, et vous savez qu'il s'y entendait. Si donc j'ai obtenu quelque

succès dans cette chaire, et vous en êtes meilleurs juges que moi, je dois déclarer franchement, en la quittant, et sans aucune envie de vous flatter, qu'après Dieu c'est à vous que je le dois, et que dans ce succès, comme l'a dit le grand orateur, vous êtes au moins pour la moitié.

Nous imprimons à la suite de ces leçons les plans qui leur ont servi de texte, ou plutôt de trame. Nous espérons par là être utile à nos lecteurs de deux manières : d'abord en leur fournissant par la suite de ces résumés la meilleure table des matières, c'est-à-dire la mieux raisonnée, en sorte que dans chaque plan ils trouveront aisément le sommaire de chaque leçon et dans l'enchaînement des plans l'unité de tout le cours. Puis, pour ceux qui veulent se livrer à l'enseignement, il ne sera peut-être pas sans intérêt, ni sans profit, de comparer le développement de l'idée avec le germe même de l'idée, ou le tableau achevé avec l'esquisse. On apprend à faire en voyant faire, plus encore que par les préceptes, et c'est pourquoi nous exposons simplement à leurs yeux notre manière de faire, non comme un modèle, mais comme une indication sur une route difficile. Nous avons employé trente-huit années de notre vie à l'enseignement philosophique et religieux, et nous serions heureux, si les résultats de cette longue expérience n'étaient point entièrement perdus pour nos successeurs.

PREMIÈRE LEÇON.

PLAN GÉNÉRAL DU COURS.

L'objet de ce cours est une introduction à la théologie morale, c'est-à-dire à une exposition dogmatique de la morale chrétienne.

Le but de cette introduction est de convaincre nos auditeurs par une démonstration rigoureuse, que la morale chrétienne est la plus excellente des morales qui ont eu cours parmi les hommes.

Il y a deux manières principales de le démontrer :

La première consiste à prouver que la morale évangélique est révélée. Donc, si elle vient de Dieu directement, si elle est une parole divine, elle est supérieure à toute doctrine humaine, qui est un produit de la raison de l'homme.

Mais cette démonstration suppose elle-même la révélation démontrée, et elle ne vaut que pour ceux qui croient à la révélation.

La seconde manière prend la morale évangélique comme un fait, ainsi que les autres morales, et alors la considérant en elle-même et par comparaison avec les autres, elle en fait ressortir la supériorité.

Cette méthode est plus philosophique, et comme elle procède *à posteriori*, et part de l'observation des faits, elle est plus adaptée à l'état actuel des esprits.

C'est celle que nous suivrons dans cette introduction.

Mais il est évident que pour juger quelle est la plus excellente des morales, il faut d'abord avoir un critérium, une pierre de touche, pour discerner la meilleure entre toutes; autrement nous ne savons pas ce que nous cherchons, et nous n'avons aucun moyen de le trouver.

Donc il faut poser d'abord l'idée ou l'idéal de la morale tel qu'il ressort du bon sens, de la conscience, des croyances du genre humain et du consentement universel des peuples.

C'est par là que nous commencerons.

Alors nous analyserons chaque doctrine en elle-même, et telle qu'elle sort du système philosophique ou de la dogmatique, dont elle émane, et qu'elle réalise.

Nous dirons d'abord pourquoi il y en a plusieurs, et comment chaque système, fondé sur un point de vue de la nature humaine, qu'il prend pour l'homme tout entier, est par cela même partiel et exclusif. Dieu seul connaît universellement.

Puis nous ferons comparaître successivement les doctrines principales :

1° La morale de la sensation, ou le sensualisme;

2° La morale du sentiment et de l'imagination;

3° La morale de la raison, ou le rationalisme moral dans ses deux branches, le rationalisme inférieur, ou la prudence humaine, morale de l'intérêt et du juste milieu; le rationalisme supérieur ou pur, morale de l'autonomie de la raison — stoïcisme — kantisme;

4° La morale de l'idéalisme, ou le platonisme ;

5° Enfin le scepticisme, l'éclectisme et le panthéisme, aboutissants inévitables de la pensée humaine, livrée à ses seules lumières.

Étant prouvé que toutes ces doctrines ne satisfont point à l'idée ni aux conditions de la vraie morale, nous procéderons par voie d'élimination, et il ne restera plus en face de nous que le christianisme.

Alors nous l'examinerons en lui-même, et nous verrons que la morale évangélique accomplit toutes les conditions de la vraie morale. — Donc elle est la morale par excellence, celle que nous devons apprendre à connaître et pratiquer.

Quel travail, Messieurs! quel circuit pour arriver par la science à une conclusion, que la foi donne tout d'abord, à savoir que la morale chrétienne, étant la parole de Dieu, est parfaite.

Après tout ce travail, nous ne sommes pas plus avancés, quant au résultat, que le dernier des chrétiens, qui trouve sa science dans sa foi.

Mais ceux qui ont perdu la foi par la science doivent la retrouver aussi par les labeurs de la science; leur esprit ne peut plus obtenir sa véritable nourriture, le pain de la vérité, qu'à la sueur de leur front.

Le but de notre enseignement est de les y aider; les ramener à la foi par la science est notre désir le plus vif, notre plus chère espérance.

DEUXIÈME LEÇON.

IDÉE DE LA MORALE.

Pour apprécier les doctrines diverses, il nous faut une mesure. Cette mesure est l'*idée* de la morale, que nous allons dégager du bon sens, de la conscience, des croyances générales et du consentement commun des hommes.

D'abord, qu'est-ce qu'une *idée?*

Théorie platonicienne et chrétienne. — Platon et saint Augustin.

— Idées de l'entendement divin imprimées par la création dans les êtres créés. — Réfléchies dans l'entendement humain par la lumière divine qui l'éclaire, et qui fait son *intelligence.*

Comment l'idée se forme en nous. — En quoi elle diffère de l'*image* et de la *notion.*

Les caractères de l'idée sont l'universalité, l'absoluité, l'immutabilité.

Appliquons au cas présent et faisons sortir l'idée des faits.

La morale est la loi qui règle les mœurs, c'est-à-dire les actes et les habitudes des hommes.

Tout dans la création est disposé et gouverné par la loi.

Mais chez l'homme il y a cette différence, que la cause de ses actions est intelligente et libre, c'est-à-dire vraiment *cause.*

Ce que c'est que la volonté humaine. — Quelle est sa règle, sa loi?

Qu'est-ce qui empêche l'homme de suivre sa loi?

En lui-même, le corps, sa tendance et ses instincts. — Lutte dans sa personne entre la loi du corps et celle de l'esprit.

Au dehors, les influences qui excitent les appétits et les convoitises de la chair.

Donc si l'homme est placé entre deux lois qui le tirent en sens contraires, l'une veut le *bien*, l'autre veut le *mal.*

Qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le mal? Expliquons l'un et l'autre par les faits.

Nous sommes destinés à vivre en société, et la société ne peut

subsister que par l'ordre, par la justice ou par le respect des droits de tous.

Le mal est donc la violation de ces droits.

Qui nous porte à les violer? les appétits, les passions, ou le désir de nous satisfaire, même aux dépens des autres, c'est-à-dire l'*égoïsme.*

L'égoïsme est donc le principe du mal.

Que doit donc faire la morale, dont la fin est de faire régner l'ordre, la justice ou le bien?

Elle doit combattre l'égoïsme naturel ou réfléchi, et le soumettre à la règle, le dompter.

Pour cela il faut : 1° le contenir dans les limites de la justice, et lui enseigner à respecter les droits des autres pour qu'on respecte les siens; de là ce premier précepte : ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent.

2° Après ce précepte négatif, cet autre, qui est positif et qui le porte à se relâcher de son droit pour autrui, mais encore par la réflexion de son intérêt propre : fais pour les autres ce que tu voudrais qu'ils fissent pour toi.

Donc, si l'homme devient meilleur à mesure qu'il prend sur son égoïsme, il sera parfait quand il l'aura dompté entièrement, c'est-à-dire quand il n'agira plus qu'en vue de la justice et pour le bien, et quand sa volonté en sera devenue le docile instrument.

Alors seulement il ressemblera parfaitement à Dieu, dont il est l'image.

Telle est la perfection morale, dont les caractères sont le désintéressement, le dévouement, la charité : c'est l'héroïsme en morale.

Dans tous les temps les hommes, les peuples ont admiré cet héroïsme et l'ont divinisé. Les païens mettaient au rang des dieux ceux qui le pratiquaient. L'Église chrétienne en fait des saints.

Considérons cette vérité dans la vie publique, dans les sociétés. Qu'est-ce qui les fonde et les maintient? La justice, l'ordre, le respect des lois.

Qu'est-ce qui les agrandit et les glorifie? Le patriotisme, c'est-à-dire le dévouement au pays.

Qu'est-ce qui les ruine? L'égoïsme, c'est-à-dire la préférence de l'intérêt privé à l'intérêt public.

Donc la vie privée et la vie publique proclament que la perfection morale est dans le désintéressement, dans le sacrifice de son intérêt, et de soi-même tout entier à la justice et au bien.

Donc la vraie morale sera celle qui apprendra le mieux à l'homme à contenir son égoïsme, à le dompter, pour faire de sa volonté l'instrument libre et intelligent de la justice et du bien, par l'équité d'abord, par le respect de la loi, puis par le dévouement et la charité.

Telle est l'idée ou l'idéal de la morale.

TROISIÈME LEÇON.

CONDITIONS DE LA MORALE.

Réponses à quelques observations.

Comment il faut entendre le renoncement à soi-même, qui est la perfection de la moralité.

Que ce renoncement n'est point la destruction du *moi* ni l'anéantissement de la personnalité, mais l'abnégation de l'intérêt propre devant la justice et le bien.

C'est le sacrifice de l'égoïsme, ou de tout ce que le moi peut ressentir et désirer de contraire à la loi et à la charité; et parce que ce sacrifice est volontaire et libre, la force et la grandeur du moi humain s'y montrent plus qu'ailleurs.

La vraie morale, celle qui réalisera l'idéal que nous avons posé, doit encore accomplir quatre conditions principales :

1° Elle doit prescrire nettement, et de manière à être comprise de tous, ce qu'il faut faire et ne pas faire, et cela par des commandements négatifs et positifs, qui ne laissent aucun doute sur les devoirs à remplir.

Elle ne doit pas s'en remettre uniquement à la conscience et à la raison, dont chacun reste, en définitive, l'interprète et le juge.

Elle doit formuler un code des devoirs, comme la législation civile, avec une autorité qui soutienne la loi, et une sanction qui la garantisse.

2° Il faut qu'elle présente à l'homme le motif le plus fort et le plus sûr pour faire le bien et s'abstenir du mal.

Ce motif n'est ni le plaisir, ni l'intérêt, ni la dignité propre, ni la convenance, ni la force.

C'est, au premier degré, la crainte respectueuse d'une autorité inévitable qui sait tout, qui peut tout, et qui punira ou récompensera chacun en raison du bien ou du mal qu'il aura fait.

Et au second degré, l'amour du bien lui-même, ou de Celui qui est la source de tout bien, qui est la vérité et la vie, et le désir de lui plaire par la conformité de notre volonté avec la sienne; d'où résultent la vertu et le bonheur.

3° Avec le motif de vouloir le bien, elle doit fournir la force pour le faire.

Elle ne peut prendre cette force ni en nous-mêmes, ni dans nos semblables.

Elle ne la trouve point en nous, puisque c'est justement de cette force que nous manquons; nous sommes faibles et malades, et la morale doit nous fortifier et nous guérir.

Nos semblables ne peuvent nous la donner; car, quelle que soit l'influence de leurs conseils et de leur exemple, ils ne peuvent vouloir en nous et pour nous; ils ne peuvent nous infuser leur énergie, et d'ailleurs ils sont aussi faibles, aussi malades que nous.

La morale ne peut donc puiser la force, dont nous avons besoin, que dans une puissance supérieure à la nature humaine, dont l'action pénètre seule au fond des âmes, et qui les dispose à vouloir ce qui est bien, et les rend capables de le faire, quand il lui plaît.

4° Enfin il faut que la morale se fasse toute à tous.

Il faut qu'elle ait des paroles et des enseignements pour toutes les conditions, pour toutes les situations, pour les pauvres comme pour les riches, pour les petits comme pour les grands, pour les ignorants comme pour les savants, pour les malheureux comme pour les heureux, etc., etc.; car tous les hommes sont des êtres moraux, puisque tous sont doués d'intelligence et de liberté, et

s'ils ont tous la capacité morale, elle doit être développée en tous, pour qu'ils deviennent bons et heureux.

QUATRIÈME LEÇON.

MORALE DU SENSUALISME.

Cette doctrine pose le plaisir ou la jouissance comme la fin dernière de l'homme.

Elle dérive de ce système philosophique qu'on appelle le sensualisme, ou la philosophie des sens, parce qu'elle prétend expliquer tout l'homme par la sensation.

Elle a toujours régné dans le monde, et elle s'y est établie et soutenue par quatre causes principales :

1° Par les penchants sensuels de la multitude, par les hommes de plaisir, et c'est le plus grand nombre ;

2° Par les systèmes matérialistes ou naturalistes des physiciens ;

3° Par les explications de la plupart des physiologistes ;

4° Par les théories de certains psychologues, qui n'ont vu dans les facultés de l'âme que la sensation transformée.

La conséquence de toutes ces doctrines, explicite ou implicite, avouée ou cachée, est que l'homme n'est que matière, sens, organes. Donc la fin et la loi de son existence est de jouir le plus et le mieux qu'il pourra.

Épicure est le représentant le plus complet de cette philosophie pour la vie privée, et lui a donné son nom ; on l'appelle l'épicurisme.

Hobbes l'a appliquée rigoureusement à la vie sociale.

Le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme en sont les conséquences nécessaires.

Elle est en contradiction directe avec l'idée de la morale ; c'est l'égoïsme absolu en face du dévouement.

Elle nie les distinctions morales. Elle confond le bien et le mal moral avec le bien et le mal physique. Il n'y a plus de justice ni de vertu en soi.

L'instinct animal, ou le désir de la jouissance et la crainte de la douleur, est le seul motif d'action.

L'appétit sensuel fait toute la force de la volonté.

La morale du sensualisme n'accomplit que la dernière condition. Elle est à la portée de tous, et tous la comprennent facilement et la suivent volontiers, parce qu'elle est conforme aux instincts grossiers de l'homme terrestre et dégénéré.

Histoire rapide de cette philosophie au dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième. — Mérite de la philosophie actuelle sous ce rapport.

CINQUIÈME LEÇON.

MORALE DU SENTIMENT.

Il faut distinguer la sensation du sentiment.

Le sentiment est une modification de la sensibilité, impressionnée par les choses spirituelles, comme la sensation est une modification de la sensibilité, impressionnée par les choses matérielles.

Il y a quatre sentiments divers, qui ont donné lieu à des théories morales.

1° Le sentiment du bien moral.—Émotion agréable que donne la conscience ou la vue d'une bonne action. — Émotion pénible que donne la conscience ou la vue d'une action mauvaise. — Désir ou aversion qui s'ensuivent, joie de la conscience ou remords. — Théorie du sens moral de Hutcheson;

2° Le sentiment du beau moral. — Beauté ou laideur des actions. — Plaisir ou déplaisir qu'elles excitent. — Désir ou aversion qui s'ensuivent. — Influence réciproque de la sensibilité et de l'imagination dans ces cas. — Théorie de Shaftesbury;

3° Le sentiment de la sympathie qui rapproche et unit les hommes. — Émotion agréable qu'elle produit. — Émotion pénible qui résulte de l'antipathie. — Théorie d'Adam Smith. — Théorie de la morale humanitaire ou de la philanthropie. — J.-J. Rousseau;

4° Le sentiment religieux, qui résulte de la communication de l'homme avec Dieu, et dont l'exagération et l'abus produisent le faux mysticisme et le quiétisme.

La morale du sentiment, considérée dans ses théories diverses, est inadéquate à l'idée de la morale.

Le sentiment est sans doute un auxiliaire très-utile pour nous porter à faire le bien et à fuir le mal. En général, il est contraire à l'égoïsme et porte au désintéressement.

Mais il rend la conduite trop dépendante de la sensibilité et de l'imagination, les deux facultés les plus mobiles de l'homme.

Il ne fait pas connaître la loi, son autorité, les obligations qu'elle impose. Il peut porter au dévouement par un bon mouvement, mais il ne le motive pas.

La morale du sentiment ne remplit pas non plus les conditions de la vraie morale.

1° Le sentiment ne fait pas connaître nettement le juste et l'injuste, le bien et le mal. Il y a toujours quelque chose de vague et d'instable dans ses inspirations. L'accomplissement sérieux et constant du devoir n'est pas assuré. La vertu dépend trop de l'impression du moment.

2° Il fournit un motif très-fort pour vouloir le bien, à savoir, l'impulsion de la sensibilité et de l'imagination réunies. Mais cette impulsion entraîne souvent à la passion, et dépasse le but.

3° Il excite vivement et donne de la force pour agir; mais c'est une force qui ne se soutient pas longtemps, et qui s'abat facilement.

4° La morale du sentiment ne peut pas être universelle; car tous ne sentent pas de la même manière, et les sentiments de chacun varient avec les circonstances. Elle suppose d'ailleurs une délicatesse de sensibilité et d'imagination qui ne peut être développée chez tous les hommes.

Donc les doctrines basées sur le sentiment, bien qu'elles puissent aider à la moralité, n'enseignent point la vraie morale.

SIXIÈME LEÇON.

MYSTICISME.

Le sentiment religieux a Dieu pour cause et pour objet.

Donc, pour l'expliquer, il faut considérer les diverses manières dont l'homme entre en rapport avec Dieu.

Il y en a quatre :

1° Par les œuvres de Dieu ;

2° Par les principes de la raison et de la conscience;

3° Par la parole divine, orale ou écrite ;

4° Par l'action directe et immédiate de Dieu sur l'esprit et sur le cœur.

Les philosophes et les théologiens s'accordent sur les deux premières, et d'ailleurs le sentiment religieux qui en sort est trop faible pour produire des excès. Il ne va pas au delà de la *morale naturelle.*

La division commence à la troisième manière.

Les rationalistes soutiennent que la voie dite *surnaturelle* est une illusion, ou tout au plus une *forme*, un symbole donné à l'*idée* pour la mettre à la portée du peuple, donc un produit du sentiment et de l'imagination; donc du mysticisme.

Les théologiens répondent :

Qu'appelez-vous mysticisme? Est-ce tout ce qui dépasse la raison ?

Alors toutes les sciences ont une partie mystique, la psychologie comme la physique, et même les mathématiques ; car dans toutes il y a des choses que la raison ne peut expliquer, ne fût-ce que la nature de la force spirituelle, de la force physique, et l'origine de l'étendue et du nombre.

Puis vous, psychologues spiritualistes, vous êtes des mystiques aux yeux des sensualistes. Le platonicien est un mystique pour le rationaliste pur, etc.

Appelez-vous mystique ce qui est *surnaturel*, c'est-à-dire ce qui est au-dessus des conditions et des lois ordinaires de la nature créée?

En droit :

1° Pouvez-vous nier que le surnaturel ainsi entendu soit possible? Celui qui a fait le monde et ses lois ne peut-il faire au delà? Qui osera le dire?

Répugne-t-il que Dieu ait parlé directement à quelques hommes pour instruire les autres? S'il le veut, qui l'en empêchera?

En fait :

2° Direz-vous que cela ne s'est jamais vu? Mais les croyances et l'expérience du genre humain sont contre vous. Toutes les religions positives supposent une révélation, et il n'y a pas un peuple sur la terre sans une religion positive. Comment tous les hommes s'accorderaient-ils à admettre une chose impossible? Reste à discerner la vraie révélation, et par conséquent la religion véritable, au milieu de toutes ces religions.

Vous appelez encore mysticisme ce qui veut aller à Dieu en détruisant la raison.

Or, l'Église fait tout le contraire; elle établit l'existence et la vérité de la parole révélée par la démonstration rationnelle et par la critique historique.

Direz-vous avec Rousseau : Pourquoi Dieu ne s'est-il pas révélé à moi?

C'est comme si vous prétendiez ne croire qu'aux faits de l'histoire que vous auriez vus de vos yeux; c'est détruire la certitude historique.

Les théologiens concluent donc que, dans cette troisième manière d'entrer en rapport avec Dieu, quand elle est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire la foi en la parole divine, dont la raison a démontré la vérité et l'intégrité, et la soumission à l'autorité qui a été établie de Dieu pour l'interpréter, il n'y a point de mysticisme, mais une religion conforme au bon sens et à la raison.

SEPTIÈME LEÇON.

QUIÉTISME.

L'homme peut entrer en rapport avec Dieu par l'action directe et immédiate de Dieu sur son esprit et sur son cœur. De là le mysticisme.

Il y a une théologie mystique, dont le but est l'union de l'âme avec Dieu par l'amour.

La théologie mystique a deux degrés : la *méditation* et la *contemplation*. Dans la contemplation il y a suspension de l'exercice des puissances intellectuelles et morales. Dieu éclaire et meut l'âme, qui se porte ou s'écoule en lui par tout le désir de sa volonté.

On appelle cet état *mysticisme,* parce que tout se passe secrètement et intérieurement entre Dieu et l'âme.

L'Église a reconnu et honoré de tout temps la vraie théologie mystique.

Le Cantique des cantiques en est comme la prophétie; on la trouve dans l'Évangile de saint Jean, dans les Épîtres de saint Paul, dans les ouvrages de saint Clément d'Alexandrie, de Cassien, de saint Denys l'aréopagite, de saint Jean Climaque, etc.

Au moyen âge, dans l'Imitation de Jésus-Christ, dans les œuvres de sainte Thérèse, de saint Pierre d'Alcantara, de saint Jean de la Croix, de saint Bonaventure, de sainte Catherine de Sienne, de sainte Catherine de Gênes, etc.

Au dix-septième siècle, dans les écrits de saint François de Sales, dans les lettres de sainte Chantal.

L'existence de la théologie mystique est donc prouvée par le fait; elle existe, et elle existe légitimement.

Quant au droit, qui osera dire qu'elle est impossible? Qui osera refuser à Dieu le pouvoir d'agir directement et immédiatement sur l'âme de sa créature, pour l'éclairer de sa lumière, la pénétrer de son amour, la vivifier de sa vie?

Il y a là toute une psychologie, bien autrement profonde et subtile que celle de la philosophie humaine.

Mais, dit-on, le mysticisme est très-dangereux à cause de l'exaltation du sentiment et des aberrations de l'imagination.

Cela est vrai, et c'est pourquoi il faut distinguer un *vrai* et un *faux* mysticisme.

Le vrai est celui que l'Église approuve et enseigne: alors le sentiment et l'imagination sont réglés et maintenus par l'humilité, par la foi et par la soumission à l'autorité.

Le faux est celui qu'elle a condamné, parce que, sous le pré-

texte et le semblant de la perfection, il va contre la foi, contre la morale et contre la discipline,

C'est celui des béguards, de Molinos, du père Lacombe, de madame Guyon, et, jusqu'à un certain point, de Fénelon.

Exposition rapide du faux mysticisme.

Amour pur mal compris.

L'acte continu d'union avec Dieu.

Cessation des actes de foi, des actes d'espérance, de demande, et des prières, des actes de charité.

Négligence des vertus, — passivité entière.

Morale qui s'ensuit, *quiétisme.*

Indifférence complète, même pour les choses éternelles, pour le salut.

Plus de péché, plus de faute, plus de crime pour l'âme ainsi unie à Dieu. — Impeccabilité, — inamissibilité de la vie divine une fois acquise par l'amour pur.

Jugeons cette doctrine au point de vue moral.

1° Quant à l'idée de la morale, elle dépasse le but; elle anéantit le moi et son activité légitime, au lieu de le régler et de l'élever; elle donne une fausse idée de l'amour pur.

2° Elle détruit les distinctions morales.

3° Elle ôte à la vertu son motif principal, par la suppression de l'espérance et de la crainte.

4° En voulant que Dieu fasse tout dans l'acte humain, elle détruit la liberté, par conséquent le mérite de la vertu, et la vertu elle-même.

5° Elle n'est que pour les parfaits, pour les saints, et même pour les plus saints, bien qu'elle appelle tout le monde à la perfection par le *moyen court et facile de faire oraison.*

Conclusion : nécessité d'une autorité établie par Dieu lui-même pour régler et assurer tous les rapports des hommes avec Dieu, ou la religion. — Bonheur d'être catholique.

HUITIÈME LEÇON.

MORALE DE L'INTÉRÊT.

Après les doctrines morales du sensualisme et de la sentimentalité viennent celles qui sortent du *rationalisme*.

Ce que c'est que le *rationalisme*, la philosophie de la *raison* voulant se suffire à elle-même pour tout expliquer ;

En théorie, la raison seule, sans le secours d'une lumière surnaturelle, sans *révélation*.

En morale, la raison, la liberté et la puissance de la volonté humaine sans la *grâce*.

Le rationalisme prend trois formes, suivant la position de la raison : le *rationalisme empirique*, le *rationalisme pur*, le *rationalisme transcendant* ou l'*idéalisme*.

Nous allons nous occuper d'abord du premier, qu'on peut appeler l'*empirisme rationnel*.

Science matérielle, qui ne s'occupe des faits que pour en tirer l'utile et l'agréable, — caractère de notre siècle.

La morale qui sort de là est celle de l'*intérêt bien entendu*, dont la devise est *ne quid nimis*.

C'est la théorie du *juste milieu*, dont Aristote est le chef.

La vertu en toutes choses est dans le *milieu*.

1° Ainsi, dans le rapport de l'homme avec lui-même, équilibre de l'âme et du corps. — Ne pas trop donner à l'esprit, ne pas trop donner au corps. — Tempérance.

2° Dans ses rapports avec les autres, prudence qui combine ses intérêts avec les leurs. — Politique, calcul, milieu entre l'excès d'égoïsme et l'excès de générosité.

En politique, gouvernement tempéré, mélange de tous les autres. — Juste milieu entre les partis.

3° Dans ses rapports avec Dieu, en religion, la vraie piété est le milieu entre l'indifférence et ce qu'on appelle le mysticisme ou le fanatisme.

Apprécions d'après la mesure et les conditions posées.

D'abord, reconnaissons que la prudence, la tempérance dans les affaires humaines est une excellente chose. Très-souvent, dans la pratique, le vrai, le juste, le bien sont dans le milieu.

Mais faire de cette prudence la base et la règle de la morale est une erreur.

Ainsi,

1° Dans ce système, l'obligation de la justice est tirée de l'intérêt, qui donne l'*utile,* mais non le *droit.* C'est un arrangement humain ; le succès légitime tout.

Puis le désintéressement, le dévouement devient un luxe de morale, même un excès, par conséquent une faute.

2° Il devient très-difficile de reconnaître le bien et le mal, le juste et l'injuste; il faut être très-habile pour être honnête.

Qui sait, en définitive, quel est son intérêt le mieux entendu? Comment trouver l'équilibre, dans la vie de tous les jours, en politique?

4° Le motif pour vouloir le bien est vague et incertain. Comment arrêtera-t-il la passion?

4° La force pour accomplir le devoir est notre seule volonté, aidée des calculs de la raison.

5° Tous ne sont pas capables de reconnaître quel est leur intérêt le mieux entendu, et, en définitive, chacun en reste le juge, et dans le cas de conflit, il n'y a personne pour décider.

Donc anarchie et lutte.

Donc ce système peut donner une règle de prudence, mais non une *doctrine de morale;* il manque de base, d'autorité, de force et de sanction.

NEUVIÈME LEÇON.

MORALE DU RATIONALISME.

La morale du *juste milieu* sort du rationalisme empirique, voyons celle du rationalisme pur.

Ce que c'est que le rationalisme pur. — Doctrine qui prétend

trouver dans la raison seule, en elle-même, le principe de la science et la règle de la vie.

Nous ne l'envisageons ici que sous le rapport de la morale.

Trois systèmes : le *stoïcisme,*— le *kantisme,* — la *souveraineté de la raison.*

Stoïcisme.

Vis conformément à la nature, telle est la maxime de tous les philosophes anciens ; mais chacun explique la nature humaine à sa manière.

Le stoïcien dit : Ta nature, c'est la *raison.*

L'attribut essentiel de la raison, c'est la liberté. La liberté consiste à n'obéir qu'à soi-même.

Donc ta vraie grandeur, ou la perfection de ta nature, consiste à n'agir que par toi-même. C'est la *vertu.*

Donc affranchis-toi des choses extérieures, des sens, des sentiments, des passions, de tout ce qui n'est pas toi, de tout ce qui peut troubler ta raison.

Tout cela est au-dessous de toi et doit t'être indifférent.

La douleur et le plaisir ne sont que des phénomènes.

Supporte et abstiens-toi. *Sustine et abstine.*

Le sage est celui qui reste imperturbable dans sa volonté.

Lui seul est libre, car il est affranchi de toute influence extérieure.

Lui seul est riche, car il possède le seul bien véritable.

Lui seul est puissant, heureux, car il a la véritable force et le bien unique.

Et s'il ne peut plus tenir au milieu de la fatalité de ce monde qui l'accable, il doit en sortir.

Kantisme. — Critique de la raison théorétique ; scepticisme pour résultat.

Raison pratique. — Dogmatisme le plus absolu par la voix de la raison morale. — *Impératif catégorique.*

Devoir, donc liberté. — Idéal de la liberté impossible à réaliser en ce monde. — Donc immortalité, — donc un autre monde, — donc un Dieu, — donc une religion, mais qui doit être tout à fait conforme à ma raison, puisqu'elle en sort.

Dictées de l'impératif catégorique :

1° Regarde chaque être raisonnable comme étant à lui-même sa fin, et non un moyen pour autrui.

2° Agis de telle sorte que le motif prochain, ou la maxime de ta volonté puisse devenir une règle universelle dans la législation de tous les êtres raisonnables.

Souveraineté de la raison.

Rousseau, puis les modernes.

L'homme ne doit obéir qu'à lui-même, donc à sa raison.

Mais sa raison n'est pas la sienne, c'est la raison universelle, la raison impersonnelle.

Est-ce une abstraction ? — Alors ce n'est rien. — Est-ce Dieu? Soit ; mais alors il faut qu'il fasse connaître l'autorité de sa raison souveraine d'une manière positive, donc par une révélation.

Sinon nous retombons dans le vague et l'anarchie.

Nous ramenons ces trois systèmes à un même point de vue, car ils ont le même principe et la même fin.

Le *principe,* c'est l'orgueil ou le désir de l'indépendance.

La *fin,* c'est la déification de l'homme.

Le stoïcien se disait plus que Dieu, — Kant n'admet Dieu que selon sa raison, — les modernes ont fait la *déesse Raison.*

Ici l'idée de la morale n'est pas réalisée, il n'y a de dévouement qu'à soi-même, à sa gloire, tout au plus une froide et stricte justice. — *Sustine et abstine.*

1° Condition. — On ne fait pas connaître nettement ce qui est bien ou mal. Le stoïcisme exagère et fausse. Le kantisme reste dans l'abstraction, la raison souveraine dans le vague.

2° Condition. — Motif pour vouloir le bien. — Orgueil, dignité propre. — Faire ce qui est raisonnable, motif incertain ou obscur.

4° Force pour accomplir le bien : on rejette tout secours supérieur ; l'homme doit se suffire à lui-même.

4° Populaire. — Ce système ne peut l'être et ne l'a jamais été. Peu de stoïciens, encore moins de kantistes et de partisans de la raison impersonnelle.

Donc la morale du rationalisme pur n'est pas la vraie morale.

DIXIÈME LEÇON.

MORALE DU PLATONISME.

Troisième position de la raison. — Intuition des idées. — Intelligence. — Idéalisme.

Platonisme. — Considérations générales sur la méthode de Platon. — Tout est dans chaque dialogue.

— Théorie des idées, nœud de toute sa philosophie.

— Images. — Notions. — Idées.

Dans les idées, l'universel, le nécessaire, l'absolu ; donc l'être universel qui en est la substance et la cause. — Dieu.

Dieu a créé d'après les idées, mais avec une matière informe et rebelle, qui est le principe du mal. Il en a fait le cosmos, l'unité dans la variété.

Ainsi doit faire l'homme sur lui-même. La fin de la morale est l'*imitation de Dieu.*

Or il y a en lui le corps ou la matière, et tout ce qui en dépend.

Il doit la réduire au joug de l'intelligence, c'est-à-dire à l'idée du beau, du vrai, du bien, du saint.

Ce qui ne peut se faire que par la *purification de son esprit* et de sa *volonté.*

Purification de l'esprit, par l'abstraction des sens, des images, des choses sensibles, des phénomènes pour s'élever aux *idées,* qui sont : τὰ εἴδη τὰ καθ' αὑτά.

Purification de la volonté, pour l'abstraire du θυμὸς et de la vie animale, de leurs désirs, instincts, passions, pour ne plus vouloir que le juste, le bien, le saint.

Donc le seul bien véritable est la justice. Tout le reste, sans elle, est un mal.

L'injustice est le plus grand des maux, et si on a eu le malheur de la commettre, le plus grand bien est de l'*expier* ici-bas.

Doctrine de l'*expiation*, en ce monde par la vindicte des lois humaines, dans l'autre, par celle des dieux.— Jugement. — Supplices éternels.

La morale de Platon est bien supérieure à l'épicurisme, au stoïcisme, au péripatétisme.

Elle a donné au stoïcisme tout ce qu'il a de vrai et de beau, moins les exagérations.

Elle est la plus proche du christianisme; tellement proche, qu'on a regardé Platon comme une sorte de prophète, un apôtre anticipé parmi les païens.

Il admet les traditions religieuses, l'inspiration d'en haut, l'imitation de Dieu, la purification, l'expiation.

Il réalise l'idée de la morale à moitié, en ce qui concerne la *justice*. Il n'a pas compris, il ne pouvait pas comprendre la *charité*.

1° Condition. — Il est vague dans la pratique et pour le détail des devoirs. — Il rapporte tout à la vie politique. — De là les graves erreurs de sa morale sur la *propriété*, la *communauté* des femmes, leur éducation, l'amour des jeunes gens, l'exposition des enfants.

2° Le motif d'agir. — Il repousse tous les motifs inférieurs. Il met au-dessus de tout l'idée du bien, la conscience de la justice, l'amour du beau absolu; mais il reste vague et plus spéculatif que pratique.

3° La force pour faire le bien. — L'intelligence et la volonté par elles-mêmes. — Cependant il indique la prière, la crainte des dieux, et l'amour des choses éternelles. C'est tout ce qu'il pouvait faire sans la *foi* et la *grâce*.

4° Il n'est pas à la portée du peuple, mais seulement pour les savants, les riches, les hommes de loisir.

Vous qui n'êtes pas ralliés à l'Évangile, soyez sincèrement platoniciens, et vous deviendrez bientôt chrétiens.

ONZIÈME LEÇON.

SCEPTICISME ET ÉCLECTISME.

Outre les trois positions franches de la raison, il y en a deux bâtardes : l'une négative, le scepticisme ; l'autre neutre, l'éclectisme.

Ce que c'est que le scepticisme. Il se produit de deux manières : par la vue des abus de la raison, par la critique de la raison.

En morale, il consiste à nier les distinctions morales et les dictées de la conscience.

Donc le bien et le mal ne sont plus que des *conventions*, des *préjugés*, ou des *fictions* humaines.

En général, on est sceptique en morale, parce qu'on a intérêt à l'être.

On ne l'est jamais complétement dans la pratique ; le bon sens et la conscience entraînent.

Après le sceptique, qui dit : Vous êtes tous dans l'erreur, vient l'éclectisme, qui dit : Vous avez tous raison.

Il consiste à choisir dans chaque système ce qu'il a de vrai.

Mais la difficulté est de faire ce choix, qui suppose un critérium de vérité que justement on cherche.

Voyons en morale.

L'éclectisme assemble les divers moralistes que nous avons vus. — Je vais vous accommoder.

Les autres lui disent :

1° Qui êtes-vous ? D'où venez-vous ? Quelle autorité avez-vous ?

2° Quelle est votre doctrine ? — Je n'en ai pas, et c'est justement pour cela que je vous rassemble.

Laissez-moi faire ; je vais vous accorder, peut-être malgré vous.

Épicure et Zénon.

Aristote et Platon.

Kant et le sentimentaliste, le mystique. — Vous ne voulez pas vous entendre, parce que vous abondez chacun dans votre opinion exclusive. C'est là votre erreur et votre mal.

Je m'en charge. Je vais moi-même faire le mélange.

Prenez une dose de sensation;

De sentiment ou de poudre sympathique;

Même de sentiment religieux, mais pas de mysticisme, ou très-peu;

De juste milieu;

De l'ataraxie stoïque;

D'impératif catégorique et d'idées éternelles;

Mêlez, broyez, agitez ou filtrez, *et detur ad vitrum aut ad chartam*, jusqu'à ce que les nausées arrivent; alors vous vous arrêterez.— Le mélange ou le remède aura fait son effet, et vous serez guéris, au moins de la philosophie.

Parlons sérieusement.

L'idée de la morale ne supporte pas l'éclectisme.

Le dévouement, ou l'abnégation de soi jusqu'à la mort, n'admet pas tous ces tempéraments. Donc il n'y a pas de morale éclectique, ou elle est tout simplement le *juste milieu.*

Il n'y a d'éclectisme possible qu'à la condition de posséder déjà une doctrine qui serve de mesure, et alors l'éclectisme n'a plus de raison d'être.

Ainsi le christianisme dans les premiers siècles a pris ce qu'il y avait de mieux dans les philosophes et dans les sciences et les arts des païens.

Ainsi dans saint Thomas, Platon, Aristote et l'Évangile sont combinés.

Ainsi maintenant, comme toujours, l'Église admet tous les progrès de la science, des arts et de la civilisation.

Voilà, Messieurs, l'éclectisme que je vous recommande; c'est le seul raisonnable, le seul profitable.

DOUZIÈME LEÇON.

PANTHÉISME.

Je viens vous montrer l'immoralité du panthéisme.

C'est l'erreur la plus à la mode, la plus séduisante, et cependant la plus opposée au bon sens.

Le panthéisme est la doctrine qui n'admet dans l'univers qu'une *substance unique*, dont tous les êtres ne sont que les émanations et les modifications.

Panthéisme religieux. — Panthéisme philosophique.

Dans l'Inde depuis le commencement du monde. — Il passe en Grèce. — Pythagore. — Les Eléates. — Les stoïciens et les néoplatoniciens.

Au moyen âge, Amaury de Chartres, Jordan Bruno.

Panthéisme moderne. — Spinosa.

Le panthéisme allemand. — Fichte. — Schelling. — Hégel et ses successeurs.

Le panthéisme français. — L'humanitarisme. — L'éclectisme, panthéiste dans sa métaphysique, et non dans sa morale.

Immoralité du panthéisme. Il détruit la morale privée et publique.

1° La substance unique est tout et fait tout. Donc les hommes sont les instruments passifs de Dieu, sont Dieu lui-même, agissant librement ou fatalement. Dans les deux cas, l'homme n'a plus de responsabilité; donc plus de mérite ni de démérite.

2° Donc plus de distinctions morales. — Plus de droit opposé au fait. — Tout est bien, parce que cela est. — Système de la nécessité historique. — Déchaînement des passions.

3° Donc plus de motif de bien faire ou de se gêner. — Il n'y a plus qu'une loi nécessaire, fatale. — Plus de sanction. — Ni crainte ni espérance. — Absorption finale de l'individu dans le grand tout, après des métempsycoses ou des transformations indéfinies.

En politique :

La société doit être organisée comme le grand tout. La sub-

stance unique entraîne le pouvoir unique. — Despotisme complet. — L'individu est une modification du grand tout, et doit s'y absorber. Il n'a aucun droit, puisqu'il n'est rien.

De là le communisme. — Le socialisme, qui est le despotisme du plus fort au nom du tout.

Il y a deux manière de réfuter cette doctrine.

1° Le bon sens et la conscience morale, non pas la raison qui, livrée à elle-même, y tombe presque toujours, quand elle veut expliquer par ses seules lumières Dieu et la création. Voyez les systèmes philosophiques.

2° La révélation chrétienne ;

Par le dogme de la Trinité ;

Par celui de la création *ex nihilo;* hors de là, tout est panthéisme, si l'on est conséquent.

Donc le christianisme est d'accord avec le bon sens et avec la voix de la conscience.

TREIZIÈME LEÇON.

MORALE CHRÉTIENNE.

Science dont elle sort. — Dogme.

Le christianisme est toute une philosophie de Dieu, de l'homme et de la nature.

I. — *État primitif.*

Dieu en soi. — Unité. — Trinité.

Création libre. — De rien. — Esprit et matière.

L'homme, image de Dieu, créature mixte dans son essence.

Fin et loi de l'homme. — Amour de Dieu qui rapporte tout à Dieu.

II. — *Chute.*

Le mal. — Son origine, ses effets. — Sa tendance. — Seule explication raisonnable.

Révolte de la créature. — Violation de la justice et de l'amour. Séparation de Dieu par la volonté. — Fausse existence qui en résulte.

III. — *Réparation.*

1° Réparation de la justice par l'expiation, donc par l'immolation du coupable. — Sacrifice de la fausse existence dans la volonté, l'esprit et le corps.

2° Par l'amour de Dieu par-dessus tout — réintégration dans la vie divine.

Or l'homme déchu ne pouvait ni l'un ni l'autre par les forces de sa volonté pervertie et de son intelligence obscurcie.

Donc nécessité d'un Réparateur pour la réconciliation.

Devant réunir les deux extrêmes comme moyen terme, il devait participer à la nature des deux.

Donc convenance de l'*Homme-Dieu*, comme médiateur ; et de plus, il devait être homme pour immoler l'homme volontairement, et le restituer à Dieu.

Donc toute la réparation et la réhabilitation de l'homme est dans le *sacrifice* de l'homme par Jésus-Christ, et de chaque homme en Jésus-Christ.

Donc toute la morale chrétienne est dans l'adhésion à Jésus-Christ, dans l'imitation de Jésus-Christ.

Adhésion de l'esprit et de la volonté par la *foi.*

Adhésion du désir par l'*espérance.*

Imitation par la *charité.*

Deux parties dans la charité :

La justice et le dévouement.

La justice chrétienne, pratiquée en vue de Dieu, et non plus seulement des hommes. — Préceptes.

Le dévouement ou la plénitude de l'amour, qui aime comme Dieu aime, jusqu'au sacrifice. — *Plénitude de la loi.* — Conseils.

La morale chrétienne est donc adéquate à l'idée de la morale.

1° Elle restreint l'égoïsme par la justice négative ;

2° Elle accomplit pleinement la justice positive ;

3° Elle enseigne à l'homme à dévouer toute sa personne à la réalisation du bien, à se faire librement l'instrument du souverain bien ou de la volonté divine par l'amour.

Reste à voir comment elle accomplit les conditions de la vraie morale.

QUATORZIÈME LEÇON.

MORALE CHRÉTIENNE.

La morale chrétienne accomplit pleinement les quatre conditions de la vraie morale.

I

Elle fait connaître à l'homme ce qui est juste ou injuste, le bien et le mal, et par conséquent tous ses devoirs :

1° Par les commandements de la loi ancienne ou le Décalogue ;

2° Par les préceptes et les conseils de la loi nouvelle ou l'Évangile ;

3° Par les commandements et la discipline générale de l'Église, dont l'autorité est toujours présente pour la faire observer ;

4° Par la direction et la discipline particulière, que chacun trouve dans l'Église quand il le veut.

II

Outre tous les motifs naturels de vouloir la justice et le bien, qu'elle approuve et emploie, la morale chrétienne y excite encore la volonté :

1° Par la foi en un juge suprême, auquel rien n'échappe. — Crainte de Dieu et de ses jugements ;

2° Par la confiance aux promesses divines, qui sont infaillibles. — Espérance chrétienne de la récompense future et des biens éternels ;

3° Par l'amour de Dieu par-dessus tout. — Crainte amoureuse de lui déplaire. — Vif désir de s'unir à l'objet de son amour par la conformité à la volonté divine.

III

La morale ne donne pas seulement le motif le plus efficace et le plus universel pour vouloir le bien, elle fournit encore la force pour le faire :

1° Par l'exemple de Jésus-Christ et des saints;

2° Par l'exhortation la plus ardente, la plus persévérante et la plus multipliée;

4° Par la communication de la vertu même de Dieu ou de la *grâce*, qui peut tout en celui qu'elle fortifie, et qui s'obtient par la bonne volonté, au moyen de la prière, des bonnes œuvres et des sacrements.

IV

La doctrine chrétienne est plus populaire qu'aucune autre; elle se fait toute à tous pour les sauver tous; elle a des enseignements, des remèdes et des consolations pour tous les hommes de toutes les conditions et dans toutes les situations.

Elle offre aux savants et aux esprits les plus forts la science la plus profonde, la métaphysique la plus ardue, la plus haute philosophie.

Elle enseigne aux ignorants et aux esprits les plus faibles la même science, la même métaphysique, la même philosophie, dans un petit livre, qu'on appelle le Catéchisme, qui est à la portée de tous, et qui apprend à tous, dès l'âge le plus tendre, tout ce qu'ils ont besoin de croire, de savoir et de pratiquer pour acquérir la vertu et le bonheur.

Elle est, en outre, le seul éclectisme véritable; car, possédant la parole de Dieu, qui est le principe et la mesure de toute vérité, elle discerne sûrement et adopte tout ce que les doctrines humaines contiennent de vrai et de bien :

Dans les doctrines du sentiment, le sens moral, le goût du beau moral, la sympathie et l'humanité;

La prudence du juste milieu dans les affaires humaines ;

Ce qu'il y a de noble et d'élevé dans le stoïcisme ;

La voix impérative de la conscience dans le kantisme.

Les belles théories platoniciennes des *idées,* de la *purification*, de l'*expiation.*

Ramenant toutes ces parcelles de la vérité au foyer divin qui est en elle, à la parole éternelle, qui en est le principe et le complément, elle les y absorbe après les avoir épurées, et alors elle enseigne et dirige le genre humain avec toutes les lumières réunies du ciel et de la terre.

Conclusion :

Donc la morale chrétienne réalise l'idée ou l'idéal de la morale parfaite, et en accomplit toutes les conditions.

Et comme en outre elle discerne et s'assimile admirablement tout ce qu'il y a de vrai et de bien dans les autres doctrines, elle doit être proclamée la *morale universelle* : ce que nous avions à démontrer.

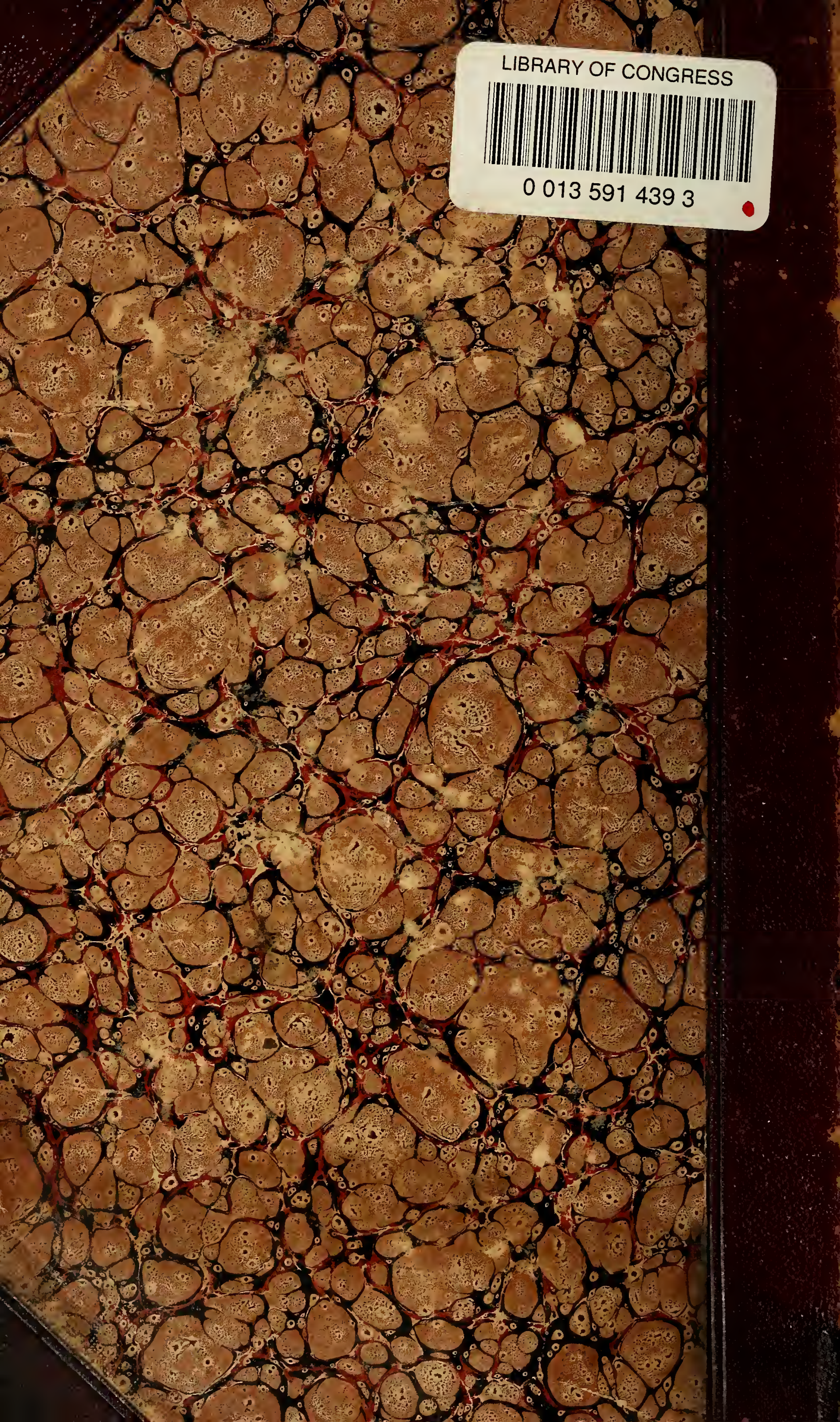
FIN.

TABLE DES MATIÈRES

APPENDICE

FIN.

Paris. — Imprimerie de G. Gratiot, rue Mazarine, 30.



LIBRARY OF CONGRESS
0 013 591 439 3